Пролетарии от всички страни, съединявайте се!

МАРКС ЕНГЕЛС

СЪЧИНЕНИЯ

ИЗДАТЕЛСТВО
НА БЪЛГАРСКАТА КОМУНИСТИЧЕСКА ПАРТИЯ
СОФИЯ 1957

МАРКС ЕНГЕЛС

ТОМ

3

Материалите, включени в настоящото издание, са преведени от руски и сверени със съответните оригинали

К. МАРКС
Ф. ЭНГЕЛЬС
Сочинения
Издание второе
Государственное издательство
политической литературы

ПРЕДГОВОР

В третия том на Съчиненията на К. Маркс и Ф. Енгелс влизат „Тезиси за Фойербах" от К. Маркс, написани през пролетта на 1845 г., „Немска идеология" — голям съвместен труд на основоположниците на марксизма, създаден през 1845—1846 г., и произведението на Ф. Енгелс „Истинските социалисти", което било написано през януари—април 1847 г. и е пряко продължение на „Немска идеология".

Произведенията, които влизат в третия том, се отнасят към периода на формирането на научния комунизъм и са важен етап в образуването на философските, теоретическите основи на марксистката партия. Те непосредствено предшествуват първите напълно зрели произведения на Маркс и Енгелс.

Характеризирайки задачите, които са си поставили Маркс и Енгелс през този период, Енгелс пише по-късно: „Ние и двамата вече дълбоко бяхме навлезли в политическото движение; ние вече имахме последователи сред интелигенцията, особено в Западна Германия, и значителни връзки с организирания пролетариат. Върху нас лежеше задължението да обосновем научно нашите възгледи, но не по-малко важно за нас беше да убедим в правилността на нашите възгледи европейския и преди всичко германския пролетариат" (К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, 1952 г., стр. 327. [Бълг. изд., стр. 389]).

Новият революционен мироглед на Маркс и Енгелс се формирал и си пробивал път към работническите маси в борба срещу буржоазната и дребнобуржоазната идеология. При разработването на своя материалистически мироглед Маркс и Енгелс насочвали острието на своята критика преди всичко срещу обективния идеализъм на

Хегел и субективния идеализъм на младохегелианците. В борбата срещу идеализма Маркс и Енгелс, обявявайки се в защита на сърцевината на материалистическата философия на Фойербах, същевременно разкривали из основи непоследователността, ограничеността, метафизичния характер на Фойербаховия материализъм. Разработвайки новия си мироглед, Маркс и Енгелс съединявали диалектиката и материализма в едно неразделно цяло, полагали основите на качествено нов, диалектически материализъм.

Томът започва с тезисите на К. Маркс за Фойербах. Характеризирайки значението на тия тезиси, в 1888 г. Енгелс пише, че „те са неоценими като пръв документ, който съдържа гениалния зародиш на новия мироглед" (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, 1952 г., стр. 340. [Бълг. изд., стр. 405]).

В „Тезиси за Фойербах" К. Маркс разкрива основния недостатък както на Фойербаховия, така и на целия предшествуващ материализъм — неговия пасивно-съзерцателен характер, неразбирането на значението на революционната, „практическо-критична" дейност на човека. Маркс подчертава решаващата роля на революционната практическа дейност в опознаването и преобразуването на света. Особено важно значение в това отношение има единадесетият тезис: „Философите само по различни начини са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*." В тоя тезис е формулирана сбито коренната разлика на марксистката философия от цялата предишна философия, включително и от домарксовия материализъм, ярко е изразен действеният, преобразуващ характер на създаваната от Маркс и Енгелс теория, нейната неразривна връзка с революционната партия.

Противоположно на Фойербах, който разглежда човека абстрактно, неисторически, Маркс изтъква положението, че в действителност същността на човека „е съвкупността на всички обществени отношения". Така Маркс разпростира материализма върху разбирането на човешкото общество.

Когато К. Маркс писал своите „Тезиси за Фойербах", той според думите на Енгелс вече бил завършил в главни линии развитието на своята материалистическа теория на историята. Както впоследствие си спомня Маркс, с пристигането на Енгелс в Брюксел през пролетта на 1845 г. те решили заедно да разработят своите възгледи, което и сторили под формата на критика на следхегеловата немска философия. Резултат от тази съвместна работа на К. Маркс и Ф. Енгелс бил големият труд — „Немска идеология", който обаче те не успели да публикуват. „Ние толкова по-охотно — пише по късно Маркс — предоставихме ръкописа на гризещата критика на мишките, защото главната ни цел — да изясним въпроса на самите себе

си — беше постигната“ (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. I, 1952 г., стр. 323. [Бълг. изд., стр. 410]).

„Немска идеология“ е изключително богато по своето идейно съдържание произведение. В него е намерил ярък израз великият революционен преврат, който са извършвали по това време Маркс и Енгелс, създавайки истинската наука за законите на развитието на природата и обществото.

Главно място в „Немска идеология“ заема разработката на историческия материализъм, основните положения на който се излагат разгърнато за пръв път в първата глава на този труд.

В „Немска идеология“ К. Маркс и Ф. Енгелс изтъкват и обосновават положението, че общественото битие на хората определя тяхното обществено съзнание, и показват решаващата роля на начина на производство в целия обществен живот на хората. В „Немска идеология“ за пръв път е дадена характеристика на най-общите обективни закони на развитието на производителните сили и производствените отношения; в това произведение вече се съдържа много важното понятие за обществено-икономическата формация и се дава кратък анализ на основните особености на исторически сменящите се формации. Обаче някои основни понятия на създаваната от Маркс и Енгелс теория са изразени в „Немска идеология“ още с такива термини, които те впоследствие заменят с други термини, изразяващи по-ясно съдържанието на тези нови понятия. Така понятието производствени отношения е изразено тук с термините „начин на общуване“, „форма на общуване“, „отношения на общуване“; терминът „форма на собственост“ обхваща фактически понятието обществено-икономическа формация.

Анализирайки обективните закони на развитието на обществото, Маркс и Енгелс показват, че политическите и идеологическите надстройки в последна сметка се определят от икономическите отношения, съществуващи на всяко дадено стъпало на историческото развитие. В „Немска идеология“ се разкрива ролята на държавата като оръдие на властта на класата, която господствува в икономиката. Маркс и Енгелс показват, че класовата борба и революциите са движещата сила на историческото развитие.

В „Немска идеология“ получи по-разгърнато научно обосноване извънредно важното положение на марксизма за световноисторическата роля на пролетариата. В това произведение Маркс и Енгелс издигат за пръв път задачата за завоюването на политическата власт от пролетариата. „... Всяка стремяща се към господство класа — дори ако нейното господство обуславя, какъвто е случаят с пролетариата, унищожаването на цялата стара обществена форма и на господството изобщо — трябва преди всичко да завоюва по-

литическата власт..." В това положение на Маркс и Енгелс вече се съдържа зародишът на тяхното учение за диктатурата на пролетариата. След като обосновават този извод, Маркс и Енгелс характеризират в общи линии главните икономически, политически и идеологически предпоставки на пролетарската революция и коренната ѝ отлика от всички предшествуващи революции, заключаваща се преди всичко в това, че противоположно на всички предишни революции, които заменяха една форма на експлоатация с друга, пролетарската революция довежда до унищожаване на всякаква експлоатация; пролетарската революция в последна сметка унищожава господството на каквито и да било класи заедно със самите класи Разкривайки великата историческа роля на комунистическата революция, Маркс и Енгелс пишат, че „революцията е необходима не само защото по никакъв друг начин не е възможно да бъде съборена *господствуващата* класа, но и защото *събарящата* класа само в революцията може да отхвърли от себе си цялата стара мръсотия и да стане способна да създаде нова основа на обществото".

Маркс и Енгелс разкриват в „Немска идеология" причините на възникването и развитието на противоположността между града и селото, между умствения и физическия труд и показват, че тези противоположности ще бъдат премахнати в процеса на преобразуването на обществото от пролетарската революция.

Макар че в „Немска идеология" Маркс и Енгелс не се занимават специално с изследване на икономическите отношения, все пак в това произведение са формулирани редица извънредно важни изходни положения на марксистката политическа икономия. Както пише самият Маркс, този труд е трябвало „да подготви публиката за гледната точка на оная политическа икономия, която пряко се противопоставя на съществуващата досега немска наука".

Разработвайки диалектическия и историческия материализъм, Маркс и Енгелс не само извършваха коренен преврат във философията и в разбирането на историята, но и въоръжаваха политическата икономия с истински научен метод на изследване.

В „Немска идеология" е дадено ясно и точно разбиране на обективния характер на икономическите закони и категории. Противоположно на буржоазните икономисти, които разглеждаха икономическите закони и категории на буржоазното общество като вечни и неизменни, Маркс и Енгелс виждат в тях теоретически израз на исторически ограничени и преходни обществени отношения. „Поземлената рента, печалбата и т. н., тези форми на действителното съществуване на частната собственост, представляват *обществени отношения,* които съответствуват на определено стъпало на производството."

Издигайки за пръв път толкова важното за марксистката политическа икономия понятие за обществено-икономическата формация, Маркс и Енгелс показват в „Немска идеология“ как на различните стъпала на историческото развитие се изменят „отношенията на индивидите един към друг съответно на тяхното отношение към материала, оръдията и продуктите на труда“, как историческите форми на собствеността — по тогавашната терминология на Маркс и Енгелс: племенна, антична, феодална и буржоазна — се сменят една друга. Маркс и Енгелс разкриват разликата между тези форми на собствеността и същевременно показват приемствеността на общественото развитие, която се изразява в това, че новите поколения приемат производителните сили, наследени от предидущите поколения.

Маркс и Енгелс показват, че определена съвкупност от производствени отношения („форма на общуване“), възникнала на базата на съществуващите в даден период производителни сили, съответствуваща на техния характер и съставляваща условията за тяхното развитие, става след това окови за по-нататъшното развитие на производителните сили, влиза в противоречие с тях. Това противоречие намира разрешение в обстоятелството, че „на мястото на предишната, станала окови форма на общуване идва нова, съответствуваща на по-развитите производителни сили“. Маркс и Енгелс изтъкват, че „всички исторически колизии... се коренят в противоречието между производителните сили и формата на общуване“ и че това противоречие трябва „всеки път да избива във формата на революция“. Следователно тук вече са формулирани изходните положения на открития от Маркс и Енгелс икономически закон за задължителното съответствие на производствените отношения на характера на производителните сили, закон, който получи класическата си формулировка в произведението на К. Маркс „Към критиката на политическата икономия“.

Маркс и Енгелс прилагат този закон към анализа на капитализма. Характеризирайки капиталистическото общество, те го разглеждат като обективно необходима и същевременно исторически преходна „форма на общуване“. Маркс и Енгелс доказват, че на определено стъпало на развитие на производителните сили частната собственост върху средствата за производство става за тях притесняващи окови, които ще бъдат неизбежно унищожени от комунистическата революция. Тази революция ще приведе производствените отношения в съответствие с производителните сили.

В „Немска идеология“ са набелязани някои основни контури на бъдещото комунистическо общество. Маркс и Енгелс виждат отличителната черта на това общество в това, че при комунизма хората

използувайки съзнателно обективните икономически закони, ще получат власт над производството, над размяната, над своите собствени обществени отношения. Едва при комунизма всеки човек ще получи възможност за пълно, всестранно развитие на всичките си способности и заложби.

В „Немска идеология" се съдържат много дълбоки мисли, които имат голямо значение за редица обществени науки. Така, тук са формулирани изходните положения на марксисткото езикознание. Маркс и Енгелс разкриват в „Немска идеология" неразривната връзка на възникването и развитието на езика с материалния живот на обществото, с процеса на трудовата дейност на хората. Подчертавайки неразривното единство на езика и човешкото мислене, Маркс и Енгелс изтъкват изключително важното положение, че езикът е „непосредна действителност на мисълта", че той представлява „практическо, ... действително съзнание".

В „Немска идеология" К. Маркс и Ф. Енгелс, критикувайки естетическите възгледи на младохегелианците, изтъкват и обосновават редица изходни положения на марксистката естетика, показват зависимостта на изкуството и на творческия облик на художника от икономическия и политическия живот на обществото във всеки конкретен етап на историческото развитие.

Изяснявайки същността и ролята на мисленето, на умствените потребности, на интересите, влеченията и емоциите на човека, показвайки, че решаващите причини за тяхното изменение и развитие се съдържат в материалния живот на обществото, Маркс и Енгелс полагат основите на марксистката, диалектико-материалистическа психология.

Разработката на марксистката теория в „Немска идеология" е неразривно свързана с критическия анализ на предшествуващата философска, обществено-политическа и икономическа мисъл.

Голямо значение имат многобройните, кратки по обем, но богати по съдържание екскурси на Маркс и Енгелс в областта на историята на философията. В тях се съдържат важни съждения за древногръцката материалистическа философия, а също и за възгледите на мислителите от по-късните епохи. В „Немска идеология" се дава рязка критика на философските възгледи на различните апологети на буржоазното общество.

От позицията на диалектическия и историческия материализъм Маркс и Енгелс дават критически разбор на френския и английския утопичен социализъм и комунизъм.

В „Немска идеология" се съдържат редица кратки очерци по историята на английската и френската буржоазна политическа икономия.

Изхождайки от основните положения на разработвания от тях нов мироглед, Маркс и Енгелс завършват в „Немска идеология“ критиката на възгледите на младохегелианеца Б. Бауер, разгърната от тях още в „Светото семейство“. Основоположниците на научния комунизъм разобличават дребнобуржоазната реакционна същност на философските, икономическите и социологическите възгледи на един от първите идеолози на анархизма, младохегелианеца М. Щирнер. Критикувайки Бауер и Щирнер, Маркс и Енгелс подлагат на критика цялата младохегелианска философия, а също философията на Хегел и изобщо идеалистическата философия.

В „Немска идеология“ и статията на Ф. Енгелс „Истинските социалисти“ е разобличена реакционната същност на дребнобуржоазните възгледи на немските „истински социалисти“, които разпространявали под формата на еснафско-сантиментална проповед за „всеобща любов към хората“ идеите за класов мир. Тази проповед била особено вредна и опасна в предреволюционна Германия, където се изостряла борбата на всички демократични сили на народа срещу абсолютизма и феодалните отношения и наред с това все по-ярко се проявявали противоречията между пролетариата и буржоазията. Маркс и Енгелс критикуват също и национализма на „истинските социалисти“, тяхното високомерно отношение към другите нации.

Преди смъртта на Маркс и Енгелс била публикувана само четвъртата глава от втория том на „Немска идеология“. След смъртта на Енгелс ръкописът на „Немска идеология“ попаднал в ръцете на опортюнистическите водачи на германската социалдемокрация, които дълго време не го публикували. Цялото произведение, в състава, в който то е стигнало до нас, беше публикувано от Института по марксизъм-ленинизъм на немски език през 1932 г. и на руски език — през 1933 г.

Институт по марксизъм-ленинизъм
при ЦК на КПСС

К. МАРКС
Ф. ЕНГЕЛС

1845—1847

К. МАРКС

ТЕЗИСИ ЗА ФОЙЕРБАХ[1]

1

Главният недостатък на целия досегашен материализъм — включително и Фойербаховия — се заключава в това, че той схваща предмета, действителността, сетивността само като *обект* или *съзерцание*, а не като *човешка сетивна дейност, като практика,* не субективно. Затова стана тъй, че *дейната* страна, в противоположност на материализма, бе развита от идеализма — но само абстрактно, тъй като идеализмът, естествено, не познава действителна, сетивна дейност като такава. Фойербах иска да има работа със сетивни обекти, действително различаващи се от мисловните обекти, но не схваща самата човешка дейност като *предметна* дейност. Затова в „Същност на християнството" той разглежда само теоретичната дейност като истински човешка, а практиката се схваща и фиксира само в мръсно-търгашеската форма на нейното проявление. Затова той не разбира значението на „революционната", на „практическо-критическата" дейност.

2

Въпросът, дали човешкото мислене притежава предметна истинност, не е въпрос на теорията, а *практически* въпрос. В практиката човек трябва да докаже истинността, т. е. действителността и мощта на своето мислене, неговата принадлежност към този свят. Спорът за действителността или недействителността на мисленето, което се изолира от практиката, е чисто *схоластичен* въпрос.

3

Материалистическото учение — че хората са продукти на обстоятелствата и на възпитанието и че следователно изменените хора са продукти на други обстоятелства и на изменено възпитание — забравя, че именно хората променят обстоятелствата и че трябва да се възпитава и самият възпитател. Затова то по необходимост стига дотам, да разделя обществото на две части, едната от които стои над обществото (напр. у Роберт Оуен).

Съвпадението на промяната на обстоятелствата и на човешката дейност може да бъде разгледано и рационално разбрано само като *революционна практика.*

4

Фойербах изхожда от факта на религиозното самоотчуждаване, от раздвояването на света на религиозен, въображаем свят и на действителен свят. Неговата задача се състои в това, да сведе религиозния свят до неговата земна основа. Той не забелязва, че след като бъде изпълнена тази задача, все още остава да бъде извършено най-главното. А именно: фактът, че земната основа се откъсва от самата себе си и се пренася в облаците като самостоятелно царство , може да бъде обяснен само със саморазкъсаността и самопротиворечивостта на тази земна основа. Следователно последната трябва най-напред да бъде разбрана в нейната противоречивост, а след това да бъде практически революционизирана чрез отстраняване на това противоречие. Така че например след като в земното семейство е разкрита тайната на светото семейство, самото земно семейство трябва да бъде подложено на теоретична критика и на практическо революционно преобразуване.

5

Недоволен от *абстрактното мислене,* Фойербах апелира към *сетивното съзерцание;* но той схваща сетивността не като *практическа,* човешки-сетивна дейност.

6

Фойербах свежда религиозната същност до *човешка* същност. Но човешката същност не е абстракция, присъща на отделния индивид. В своята действителност тя е съвкупността на всички обществени отношения.

Затова Фойербах, който не се занимава с критика на тази действителна същност, е принуден:

1) да се абстрахира от хода на историята, да разглежда религиозното чувство [Gemüt] обособено и да предпоставя абстрактен — *изолиран* — човешки индивид;

2) затова той схваща човешката същност само като „род“, като вътрешна, няма всеобщност, която свързва множеството индивиди само с *природни* връзки.

7

Затова Фойербах не вижда, че самото „религиозно чувство“ е *обществен продукт* и че абстрактният индивид, който той анализира, в действителност принадлежи на определена обществена форма.

8

Общественият живот по своята същност е *практически*. Всички мистерии, които водят теорията към мистицизъм, намират своето рационално разрешение в човешката практика и в разбирането на тази практика.

9

Най-многото, което може да постигне *съзерцателният* материализъм, т. е. материализмът, който разбира сетивността не като практическа дейност, е да съзерцава отделните индивиди в „гражданското общество“.

10

Становището на стария материализъм е *„гражданското“* общество; становището на новия материализъм е *човешкото* общество или обобщественото човечество.

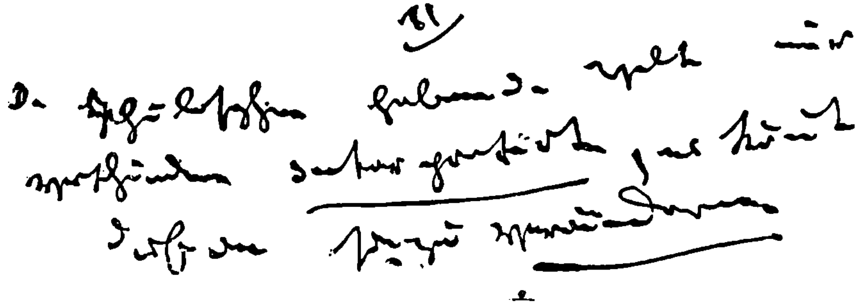
11

Философите само по различни начини са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*.

Написано от К. Маркс през пролетта на 1845 г.

За пръв път публикувано от Ф. Енгелс през 1888 г. в приложение към отделното издание на неговото съчинение „Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия"

Печата се по текста на изданието от 1888 г., сверен с ръкописа на К. Маркс



11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt*, es kom̄t darauf an sie zu *verändern*.

Единадесети тезис за Фойербах
из бележника на К. Маркс

К. МАРКС и Ф. ЕНГЕЛС

НЕМСКА ИДЕОЛОГИЯ

КРИТИКА НА НАЙ-НОВАТА НЕМСКА ФИЛОСОФИЯ В ЛИЦЕТО НА НЕЙНИТЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ ФОЙЕРБАХ, Б. БАУЕР И ЩИРНЕР И НА НЕМСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ В ЛИЦЕТО НА РАЗЛИЧНИТЕ МУ ПРОРОЦИ[1]

Написано от К. Маркс и Ф. Енгелс през 1845—1846 г.

Публикувано изцяло за пръв път от Института по марксизъм-ленинизъм на езика на оригинала — през 1932 г., на руски език — през 1933 г.

Печата се по текста на ръкописа

Превод от руски, сверен с немския оригинал

ТОМ I

КРИТИКА
НА НАЙ-НОВАТА НЕМСКА ФИЛОСОФИЯ
В ЛИЦЕТО НА НЕЙНИТЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ
ФОЙЕРБАХ, Б. БАУЕР и ЩИРНЕР

ПРЕДГОВОР

Досега хората винаги са си създавали неправилни представи за самите себе си, за това, което са или което трябва да бъдат. Те са изграждали своите отношения според представите си за бога, за това, което се явява като образец на човека, и т. н. Създанията на тяхната глава започнаха да господствуват над тях. Те, творците, се преклониха пред своите творения. Да ги освободим от илюзиите, идеите, догмите, от въображаемите същества, под игото на които те линеят. Да вдигнем въстание срещу това господство на мислите. Да ги научим да заменят тези илюзии с мисли, които отговарят на същността на човека, казва един, да се отнесат критично към тях, казва друг, да ги изхвърлят от главата си, казва трети, и ... съществуващата действителност ще рухне.

Тези невинни и детски фантазии образуват сърцевината на найновата младохегелианска философия, която в Германия не само се приема с чувство на ужас и благоговение от публиката, но и се поднася от самите *философски герои* с тържествено съзнание за нейната светоразтърсваща опасност и престъпна безпощадност. Първият том на предлагания труд си поставя за цел да разобличи тези овце, които се смятат за вълци и биват приемани за такива, да покаже, че тяхното блеене само повтаря във философска форма представите на немските бюргери, че самохвалствата на тези философски коментатори само отразяват нищетата на германската действителност. Той си поставя за цел да развенчае и да лиши от всякакъв кредит философската борба със сенките на действителността, борба, която така допада на мечтателния и сънлив немски народ.

Веднаж един смелчага си въобразил, че хората се давят във водата само защото са обхванати от *мисълта за тежестта.* Ако из-

хвърлят тази представа от главата си, като я обявят например за суеверна, религиозна, те биха се избавили от всякакъв риск да се удавят. През целия си живот той се борил срещу илюзията на тежестта, за вредните последици от която статистиката му доставяла все нови и нови доказателства. Този храбър мъж е първообразът на съвременните немски революционни философи*.

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Немският идеализъм няма никаква специфична отлика в сравнение с идеологията на всички останали народи. Тази последната също смята, че идеите господствуват над света, тя смята идеите и понятията за определящи принципи, определени мисли — за тайнство на материалния свят, което е достъпно само за философите.

Хегел завърши позитивния идеализъм. У него не само целият материален свят се превърна в свят на мислите, но и цялата история — в история на мислите. Той не се задоволяваше с това, да регистрира мислените неща, той се опитваше да изобрази и акта на тяхното производство.

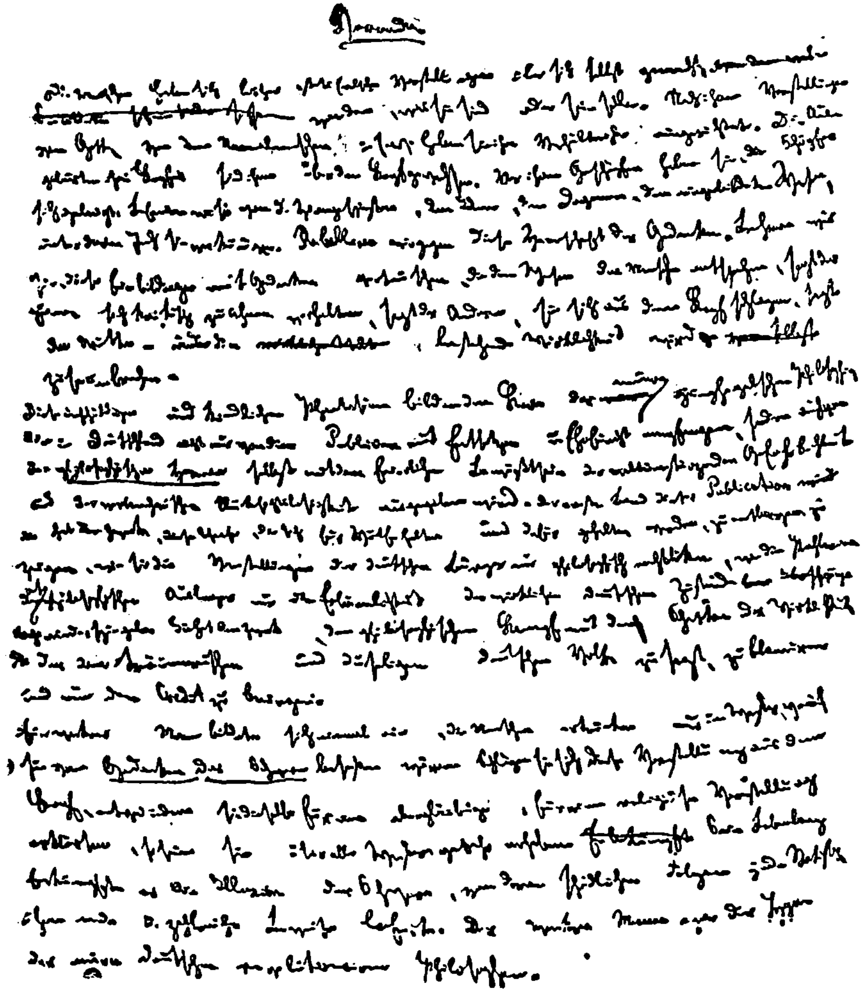
Немските философи, изтласкани от света на своите мечти, протестират срещу света на мислите, на който те ... представа за действителното, телесното...

Всички немски философски критици твърдят, че идеите, представите, понятията са господствували досега над действителния свят на хората и са го определяли, че действителният свят е продукт на света на идеите. Това си остава така и до ден днешен, но занапред не трябва да бъде така. Те се отличават един от друг по начина, по който искат да спасят човечеството, линеещо, според техния възглед, под властта на своите собствени натрапчиви мисли; те се отличават един от друг в зависимост от това, какво именно обявяват за натрапчиви мисли; но те си приличат по своята вяра в това господство на мислите, те си приличат по своята вяра, че актът на тяхната критическа мисъл трябва да доведе съществуващото до гибел — едни от тях приемат при това, че за това е достатъчна тяхната изолирана мисловна дейност, други възнамеряват да завоюват общото съзнание.

Вярата, че реалният свят е продукт на света на идеите, че светът на идеите...

Заблудени в своя хегеловски мисловен свят, немските философи протестират срещу господството на мислите, идеите, представите, които досега според тях, т. е. според *илюзията на Хегел,* са създавали, определяли, държали под своята власт действителния свят. Те протестират и прекратяват...

Според Хегеловата система идеите, мислите, понятията са създавали, определяли, държали под своя власт действителния живот на хората, техния материален свят, техните реални отношения. Неговите бунтуващи се ученици заимствуват това от него...“. *Ред.*



Първа страница от ръкописа на К. Маркс и Ф. Енгелс „Немска идеология". Предговор

Написано от Маркс

I

ФОЙЕРБАХ

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТ НА МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЯ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЯ ВЪЗГЛЕД

Както възвестяват немските идеолози, през последните години Германия е направила преврат, който няма равен на себе си. Започналият с Щраус процес на разлагане на Хегеловата система се превърна в световно брожение, което обхвана всички „сили на миналото". Във всеобщия хаос възникнаха мощни държави, за да изчезнат веднага отново, появиха се мигновено герои, които отново биваха захвърляни в мрака от по-смели и по-силни съперници. Това беше революция, в сравнение с която френската революция е детска игра, това беше световна борба, пред която борбата на диадохите[3] изглежда нищожна. С нечувана стремителност едни принципи изтласкваха други, едни герои на мисълта съкрушаваха други и за три години — от 1842 до 1845 — в Германия беше извършена по-основна чистка, отколкото преди за три столетия.

Всичко това било станало в областта на чистата мисъл.

Както и да е, ние имаме работа с интересно събитие: с процес на разлагане на абсолютния дух. Когато в него угасна последната искра на живот, различните съставни части на тази caput mortuum* се разпаднаха, влязоха в нови съединения и образуваха нови вещества. Хората, занимаващи се с философия, които съществуваха дотогава от експлоатация на абсолютния дух, се нахвърлиха сега върху тези нови съединения. Всеки с най-голямо старание започна да се занимава с пласмент на частта, която му се е паднала. Работата не можа да мине без конкуренция. В началото тя имаше доста солиден, бюргерски-порядъчен характер. Но по-късно, когато немският пазар се оказа препълнен, а на световния пазар въпреки

* — буквално: мъртва глава, тук в смисъл: тленни останки. *Ред.*

всички усилия стоката не биваше търсена, цялата работа по обикновен немски маниер беше развалена от фабричното и фиктивно производство, от влошаването на качеството, от фалшификация на суровините, подправяне на етикетите, фиктивни закупки, фалшифициране на полици и от една лишена от всякаква реална почва кредитна система. Конкуренцията се превърна в ожесточена борба, която сега ни хвалят и изобразяват като преврат със световноисторическо значение, като фактор, който е породил огромни резултати и постижения.

За да се оцени по достойнство цялото това философско шарлатанство, което предизвиква толкова приятни национални чувства дори в гърдите на почтения немски бюргер, за да се покаже нагледно дребнавостта, провинциалната ограниченост на цялото това младохегелианско движение, а особено, за да се разкрие трагикомичният контраст между действителните деяния на тези герои и илюзиите по повод на тези деяния, необходимо е да погледнем целия този спектакъл от позиция, която се намира вън от Германия*.

А. ИДЕОЛОГИЯТА ИЗОБЩО И НЕМСКАТА ПО-СПЕЦИАЛНО

Немската критика до най-последните си напъни не е напущала почвата на философията. Всички проблеми на тази критика, която е твърде далеч от това, да изследва своите общофилософски пред-

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Ето защо преди специалната критика на отделните представители на това движение ние ще дадем някои общи бележки, които по-отблизо изясняват общите за всички тях идеологически предпоставки. Тези бележки ще бъдат достатъчни, за да се характеризира гледната точка на нашата критика дотолкова, доколкото това е необходимо, за да се разберат и обосноват следващите отделни критически очерци. Ние насочваме тия бележки именно срещу *Фойербах,* защото той е единственият, който направи макар и известна крачка напред и чийто работи може да се разглеждат de bonne foi [сериозно].

1. Идеологията изобщо и по-специално немската философия

А. Ние познаваме само една единствена наука, историческата наука. Историята може да се разглежда от две страни, тя може да бъде разделена на история на природата и история на хората. Обаче тези две страни са неразривно свързани; дотогава докато съществуват хора, историята на природата и историята на хората взаимно се обуславят. Историята на природата, така наричаното природознание, тук не ни засяга; а с историята на хората ще имаме случай да се занимаваме, тъй като почти цялата идеология се свежда или до превратно разбиране на тази история, или до пълно абстрахиране от нея. Самата идеология е само една от страните на тази история". *Ред.*

поставки, все пак са израснали на почвата на определена философска система, а именно — на системата на Хегел. Не само в нейните отговори, но вече в самите ѝ въпроси се криеше мистификация. Тази зависимост от Хегел е причината за това, че нито един от тези новоизпечени критици дори не се опита да се заеме с всестранна критика на Хегеловата система, макар всеки от тях да твърди, че е излязъл извън пределите на философията на Хегел. Тяхната полемика срещу Хегел и един срещу друг се ограничава с това, че всеки от тях се залавя за някоя страна на Хегеловата система и я насочва както срещу системата като цяло, така и срещу ония страни, за които другите са се хванали. В началото се хванаха за Хегеловите категории в техния чист, неподправен вид, като например субстанцията и самосъзнанието; след това профанираха тези категории, като ги назоваха с по-светски имена, като например „род", „единствен", „човек" и т. н.

Цялата немска философска критика от Щраус до Щирнер се ограничава с критика на *религиозните* представи*. За изходна точка служеха действителната религия и теологията в собствения смисъл на думата. Що е религиозно съзнание, религиозна представа — това се определяше по-нататък по различни начини. Целият прогрес се състоеше в това, че мнимо господстващите метафизически, политически, правни, морални и други представи също се свеждаха към областта на религиозните, или теологичните представи и още в това, че политическото, правното, моралното съзнание се обявяваше за религиозно, или теологично съзнание, а политическият, правният, моралният човек — в последна сметка „човекът изобщо" — се провъзгласяваше за религиозен човек. Господството на религията се предпоставяше. Малко по малко всяко господстващо отношение биваше обявявано за религиозно отношение и се превръщаше в култ — култ на правото, култ на държавата и др. т. Навсякъде фигурираха само догми и вяра в догмите. Светът се канонизираше във все по-големи размери, докато най-после достопочтеният свети Макс успя да го обяви за свещен en bloc** и така да го ликвидира веднаж завинаги.

Старохегелианците смятаха, че са *разбрали* всичко, щом като то е подведено под една или друга Хегелова логическа категория. Младохегелианците *критикуваха* всичко, като навсякъде виждаха религиозни представи или обявяваха всичко за теологично. Младо-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „която предяви претенция за ролята на абсолютна спасителка на света от всякакво зло. Религията през цялото време биваше разглеждана и трактувана като последна причина на всички противни на тези философи отношения, като непримирим враг". *Ред.*

** — изцяло. — *Ред.*

хегелианците споделят със старохегелианците тяхната вяра в това, че в съществуващия свят господствуват религията, понятията, всеобщото. Но едните въстават срещу това господство като срещу узурпация, а другите го прославят като нещо законно.

Тъй като тези младохегелианци смятат, че представите, мислите, понятията, изобщо продуктите на съзнанието, превърнато от тях в нещо самостоятелно, са истински окови за хората — така както старохегелианците ги обявяват за истинските връзки на човешкото общество, — става ясно, че младохегелианците трябва да водят борба само срещу тези илюзии на съзнанието. Тъй като според тяхната фантазия отношенията между хората, всичките им действия и цялото им поведение, техните окови и граници са продукти на съзнанието им, младохегелианците напълно последователно предявяват на хората моралното изискване да заменят сегашното им съзнание с човешко, критическо или егоистично съзнание и по такъв начин да премахнат стесняващите ги граници. Това изискване да се измени съзнанието се свежда до изискването другояче да се изтълкува съществуващото, което значи то да бъде признато, като му се даде друго тълкувание. Младохегелианските идеолози, въпреки техните мнимо „светоразтърсващи“ фрази, са най-големи консерватори. Най-младите от тях намериха точен израз за своята дейност, като заявиха, че се борят само срещу *„фразите“*. Те забравиха само, че самите те не противопоставят на тези фрази нищо освен фрази и че съвсем не се борят срещу действителния, съществуващия свят, ако се борят само срещу фразите на този свят. Единственият резултат, който можа да постигне тази философска критика, се заключава в няколко, и то едностранчиви, историко-религиозни разяснения относно християнството; всичките други техни твърдения са само по-нататъшни украсявания на претенцията им, че с тези незначителни разяснения те били направили световноисторически открития.

Нито на един от тези философи и през ум не му е минало да си зададе въпроса за връзката на немската философия с немската действителност, за връзката на тяхната критика със собствената им материална среда.

Предпоставките, с които започваме, не са произволни, те не са догми; това са действителни предпоставки, от които човек може да се абстрахира само във въображението си. Това са действителни индивиди, тяхната дейност и материалните условия на техния живот, както ония, които те заварват вече готови, така и тези, които са

създадени от собствената им дейност. Следователно тези предпоставки могат да се констатират по чисто емпиричен път.

Първата предпоставка на всяка човешка история е, разбира се, съществуването на живи човешки индивиди*. Ето защо първият конкретен факт, който трябва да бъде констатиран, е телесната организация на тези индивиди и обусловеното от нея тяхно отношение към останалата природа. Разбира се, ние тук не можем да се задълбочаваме нито в изучаването на физическите свойства на самите хора, нито в изучаването на природните условия — геологични, оро-хидрографски, климатични и други отношения, които те заварват**. Всяка историография трябва да изхожда от тези природни основи и от видоизмененията, на които те се подлагат в хода на историята благодарение на дейността на хората.

Хората могат да бъдат различени от животните по съзнанието, по религията — изобщо по каквото желаете. Самите те започват да различават себе си от животните веднага щом започнат да *произвеждат* необходимите им средства за живот — крачка, която е обусловена от тяхната телесна организация. Произвеждайки необходимите им средства за живот, хората косвено произвеждат и самия си материален живот.

Начинът, по който хората произвеждат необходимите им средства за живот, зависи преди всичко от свойствата на самите тия средства, които те заварват в готов вид и които подлежат на възпроизвеждане. Този начин на производство не трябва да се разглежда само в смисъл че е възпроизводство на физическото съществуване на индивидите. Това е по-скоро определен начин на дейност на дадени индивиди, определен облик на тяхната жизнена дейност, техен определен *начин на живот*. Каквато е жизнената дейност на индивидите, такива са и самите те. Това, което те представляват, съвпада следователно с тяхното производство — съвпада както с това, *какво* произвеждат, така и с това, *как* произвеждат. Какво представляват индивидите — това зависи следователно от материалните условия на тяхното производство.

Това производство започва най-напред с *увеличаването на населението*. Само то то отново предполага *общуване (Verkehr)* на ин-

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Първият *исторически* акт на тези индивиди, благодарение на който те се отличават от животните, се състои не в това, че те мислят, а в това, че те започват *да произвеждат необходимите им средства за живот*". *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Но тези отношения обуславят не само първоначалната, естествено възникнала телесна организация на хората, по-специално расовите различия между тях, но и цялото ѝ по-нататъшно развитие — или липса на развитие — до ден днешен". *Ред.*

дивидите помежду им. Формата на това общуване на свой ред се обуславя от производството[4].

Взаимоотношенията между различните нации зависят от това, доколко всяка от тях е развила производителните си сили, разделението на труда и вътрешното общуване. Това положение е общопризнато. Но не само отношението на една нация към другите, а и цялата вътрешна структура на самата нация зависи от стъпалото на развитие на нейното производство и от нейното вътрешно и външно общуване. Равнището на развитие на производителните сили на нацията се разкрива най-нагледно от степента, в която е развито разделението на труда. Всяка нова производителна сила — доколкото това не е просто количествено разширяване на известните вече преди това производителни сили (например разработването на нови земи) — влече след себе си ново развитие на разделението на труда.

Разделението на труда в пределите на една или друга нация довежда преди всичко до отделяне на промишления и търговския труд от земеделския труд и с това до отделяне на *града* от *селото* и до противоположност на техните интереси. По-нататъшното развитие на разделението на труда довежда до обособяване на търговския труд от промишления. Същевременно благодарение на разделението на труда в тези различни отрасли се развиват на свой ред различни подразделения индивиди, които сътрудничат в един или друг отрасъл на труда. Съотношението на тия различни подразделения се обуславя от начина, по който се прилага земеделският, промишленият и търговският труд (патриархализъм, робство, съсловия, класи). При по-развито общуване същите отношения се разкриват и във взаимоотношенията между различните нации.

Различните стъпала в развитието на разделението на труда са заедно с това и различни форми на собственост, т. е. всяко стъпало на разделение на труда определя и отношенията на индивидите един към друг съответно на тяхното отношение към материала, оръдията и продуктите на труда.

Първата форма на собственост е племенната собственост[5]. Тя съответствува на неразвития стадий на производство, когато хората живеят от лов и риболов, скотовъдство или, най-многото, от земеделие. В последния случай тя предполага огромна маса от още необработена земя. На този стадий разделението на труда е още много слабо развито и се ограничава от по-нататъшното разширяване на съществуващото в семейството естествено възникнало разделение на труда. Ето защо обществената структура се ограничава само от разширяването на семейството: патриархалните глави на племето, подчинените им членове на племето и най-после — робите. Робството,

съществуващо в скрит вид в семейството, се развива само постепенно, паралелно с увеличаването на населението и потребностите и с разширяването на външните сношения — както във формата на война, така и във формата на разменна търговия.

Втората форма на собственост е античната общинна и държавна собственост, която възниква благодарение на обединяването — чрез договор или завоевание — на няколко племена в един *град* и при която робството се запазва. Наред с общинната собственост се развива вече и движимата, а по-късно и недвижимата частна собственост, но като изключителна, подчинена на общинната собственост форма. Гражданите на държавата владеят само общо своите работещи роби и вече по силата на това са свързани с формата на общинната собственост. Това е съвместна частна собственост на активните граждани на държавата, принудени да запазват пред лицето на робите тази естествено възникнала форма на асоциация. Ето защо цялата основаваща се на този фундамент структура на обществото, а заедно с нея и народовластието западат в същата степен, в каквато именно се развива недвижимата частна собственост. Разделението на труда е вече по-развито. Ние срещаме вече противоположността между града и селото, по-късно — противоположността между държавите, едни от които представляват градските, а други — селските интереси, а в самите градове — противоположността между промишлеността и морската търговия. Класовите отношения между граждани и роби вече са достигнали своето пълно развитие.

На цялото това разбиране на историята изглежда, че противоречи фактът на завоеванието. Досега насилието, войната, грабежът, разбойничеството и т. н. се обявяваха за движеща сила на историята. Ние можем тук да се спрем само на главните моменти и затова избираме най-яркия пример — разрушаването на стара цивилизация от един варварски народ и образуването след това на нова структура на обществото (Рим и варварите, феодализмът и Галия, Източноримската империя и турците). У варварския народ-завоевател самата война е още, както вече беше посочено по-горе, редовна форма на сношения, която се използува толкова по-широко, колкото повече прирастът на населението при традиционния и единствено възможен за него примитивен начин на производство създава потребност от нови средства за производство. В Италия, обратно, в резултат на концентрацията на поземлената собственост (предизвикана не само от закупването и задлъжнялостта, но също и от наследяването, защото вследствие на голямата разпуснатост, която царяла тогава, и редките бракове древните родове постепенно измирали и тяхното имущество преминавало в ръцете на малцина) и в ре-

зултат на превръщането на орната земя в пасбища (предизвикано не само от обикновените и сега действуващи икономически причини, но и от вноса на награбеното и получено като дан жито и произтичащата оттук липса на потребители за италианските зърнени храни) — в резултат на всичко това свободното население почти изчезнало; дори робите измирали непрекъснато и се налагало постоянно да бъдат заменяни с нови. Робството оставало основата на цялото производство. Плебеите, които стояли между свободните и робите, никога не се издигали над равнището на лумпенпролетариата. Рим изобщо винаги си е оставал само град и неговата връзка с провинциите била почти изключително политическа и, разбира се, можела да бъде нарушена също така от политически събития.

С развитието на частната собственост тук за пръв път се установяват отношенията, които ще срещнем отново — само че в по-голям мащаб — при съвременната частна собственост. От една страна, концентрацията на частната собственост, която започнала в Рим много рано (доказателство — аграрният закон на Лициний[6]) и се развивала много бързо от времето на гражданските войни и особено при императорите; от друга страна, във връзка с това — превръщането на плебейските дребни селяни в пролетариат, който обаче вследствие на междинното си положение между имотните граждани и робите не се развивал самостоятелно.

Третата форма е феодалната или съсловната собственост. Ако за античността като изходен пункт е служел *градът* и неговата неголяма околност, за средновековието изходна точка е било *селото*. Това изменение на изходната точка било обусловено от редкостта и разпръснатостта върху обширна площ на първоначалното население, което не се увеличавало що-годе значително от притока на завоевателите. Ето защо противоположно на Гърция и Рим феодалното развитие започва върху много по-широка територия, подготвена от римските завоевания и от свързаното с тях в началото разпространение на земеделието. Последните векове на западащата Римска империя и самото ѝ завоюване от варварите разрушили маса производителни сили; земеделието западнало, промишлеността залиняла поради липса на пласмент, търговията замряла или била насилствено прекъсната, селското и градското население намаляло. Съществуващите отношения и обусловеният от тях начин на осъществяване на завоеванието развили под влиянието на военния строй на германците феодалната собственост. Подобно на племенната и общинната собственост тя също така почива върху известна общност, на която обаче противостоят, като непосредствено производяща класа, не робите, както в античния свят, а дребните крепостни селяни. Заедно с пълното развитие на феодализма се появява и антагонизмът по от-

ношение на градовете. Йерархичната структура на земевладението и свързаната с нея система на въоръжени дружини давали на аристокрацията власт над крепостните. Тази феодална структура, както и античната общинна собственост, била асоциация, насочена срещу поробената, произвеждаща класа; различни били само формата на асоциация и отношението към непосредствените производители, защото били налице различни условия за производство.

На тази феодална структура на земевладение съответствувала в *градовете* корпоративната собственост, феодалната организация на занаята. Тук собствеността се заключавала главно в труда на всеки отделен индивид. Необходимостта от обединяване срещу обединената разбойническа аристокрация, нуждата от общи пазарища в периода, когато промишленикът бил същевременно и търговец, засилващата се конкуренция на избягалите крепостни, които се стичали в процъфтяващите тогава градове, феодалната структура на цялата страна — всичко това породило *цеховете;* благодарение на това, че отделни занаятчии, броят на които оставал неизменен при нарастващо население, постепенно натрупвали чрез спестявания малки капитали, развила се системата на калфите и чираците, която създала в градовете йерархия, подобна на йерархията на селското население.

По този начин главна форма на собственост във феодалната епоха била, от една страна, поземлената собственост заедно с прикования към нея труд на крепостните, а от друга — собственият труд с малък капитал, който господствувал над труда на калфите. Структурата и на двата вида собственост се обуславяла от ограничените производствени отношения — от слабата и примитивна обработка на земята и от занаятчийския тип промишленост. В епохата на разцвета на феодализма разделението на труда било незначително. Във всяка страна съществувала противоположност между града и селото; съсловната структура имала наистина рязко изразен характер, но освен деленето на князе, аристокрация, духовенство и селяни в селото и на майстори, калфи, чираци, а скоро след това и на плебеи-надничари в градовете не е имало що-годе значително разделение на труда. В земеделието то се затруднявало от парцеларното обработване на земята, наред с което възникнала домашната промишленост на самите селяни; в промишлеността, в отделните занаяти, съвсем не съществувало разделение на труда, а между отделните занаяти то било само твърде незначително. Разделението между промишленост и търговия в по-старите градове съществувало и преди; в по-новите то се развило едва по-късно, когато градовете влезли във взаимоотношения един с друг.

Обединяването на по-широки области във феодални кралства било потребност както за поземлената аристокрация, така и за гра-

довете. Ето защо начело на организацията на господствуващата класа — аристокрацията — винаги стоял монарх.

И така, работата се състои в следното: определени индивиди, които по определен начин се занимават с производствена дейност, влизат в определени обществени и политически отношения. Емпиричното наблюдение трябва във всеки отделен случай да разкрие емпирически и без всякаква мистификация и спекулация връзката на обществената и политическата структура с производството. Обществената структура и държавата постоянно възникват от жизнения процес на определени индивиди — не такива, каквито те могат да изглеждат в собствената или в чуждата представа, а такива, каквито са *в действителност*, т. е. както те действуват, материално произвеждат и следователно както действено се проявяват в определени материални, независещи от техния произвол граници, предпоставки и условия*.

Производството на идеи, представи, съзнание първоначално е вплетено непосредствено в материалната дейност и в материалното общуване на хората, в езика на реалния живот. Образуването на представи, мисленето, духовното общуване на хората се явяват тук още като непосредствен продукт на материалното отношение на хората. Същото се отнася до духовното производство, както то се проявява в езика на политиката, законите, морала, религията, метафизиката и т. н. на един или друг народ. Хората са производители на своите представи, идеи и т. н., но действителните, действуващите хора, обусловени от определено развитие на техните производителни сили и от съответствуващото на това развитие общуване, до най-отдалечените му форми. Съзнанието [das Bewußtsein] никога не може да бъде нещо друго освен осъзнато битие [das bewußte Sein], а битието на хората е реалният процес на техния живот. Ако в цялата идеология хората и техните отношения се оказват поставени с главата надолу също като в камера-обскура, то и това явление произ-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Представите, които си създават тези индивиди, са представи или за тяхното отношение към природата, или за взаимните им отношения, или за тяхната собствена телесна организация. Ясно е, че във всички тия случаи тези представи са съзнателен израз — действителен или илюзорен — на техните действителни отношения и дейност, на тяхното производство, на тяхното общуване, на тяхната обществена и политическа организация. Да се допуща обратното е възможно само тогава, когато освен духа на действителните, материално обусловени индивиди се предполага още някакъв особен дух. Ако съзнателният израз на действителните отношения на тези индивиди е илюзорен, ако те поставят в представите си своята действителност надолу с главата, това е пак вследствие на ограничеността на начина на тяхната материална дейност и на техните произтичащи оттук ограничени обществени отношения.“ *Ред.*

тича също така от историческия процес на техния живот, както обратното изображение на предметите в ретината на окото произтича от непосредствено физическия процес на техния живот.

В пълна противоположност на немската философия, която слиза от небето на земята, тук ние се издигаме от земята на небето, т. е. изхождаме не от това, което хората говорят, въобразяват си и си представят, не от съществуващите само на думи, мислими, въображаеми, представляеми хора, за да стигнем от тях до истинските хора; за нас изходна точка са действително дейните хора и от техния действителен жизнен процес ние извеждаме и развитието на идеологическите отражения и отзвуци на този жизнен процес. Дори мъглявите образования в мозъка на хората са необходими продукти, своего рода изпарения на техния материален жизнен процес, който може да бъде установен емпирично и който е свързан с материални предпоставки. По този начин моралът, религията, метафизиката и другите видове идеология и съответствуващите им форми на съзнание изгубват привидността на самостоятелност. Те нямат история, те нямат развитие; хората, които развиват своето материално производство и своето материално общуване, изменят заедно с тази си действителност и своето мислене и продуктите на своето мислене. Не съзнанието определя живота, а животът определя съзнанието. При първия начин на разглеждане се изхожда от съзнанието, както ако то би било жив индивид; при втория, съответствуващ на действителния живот, се изхожда от самите действителни живи индивиди и съзнанието се разглежда само като *тяхно* съзнание.

Този начин на разглеждане не е лишен от предпоставки. Той изхожда от действителните предпоставки, като нито за миг не ги напуща. Неговите предпоставки са хората, взети не в някаква фантастична затвореност и изолираност, а в своя действителен, емпирично наблюдаван процес на развитие, който протича в определени условия. Когато се изобразява този деен жизнен процес, историята престава да бъде сбор от мъртви факти както у емпириците, които сами още са абстрактни, или пък въображаема дейност на въображаеми субекти, каквато тя е у идеалистите.

Там, където се прекратява спекулативното мислене — пред лицето на действителния живот, — там именно започва действителната положителна наука, изобразяването на практическата дейност, на практическия процес на развитие на хората. Прекратяват се фразите за съзнание, тяхното място трябва да заеме действителното знание. Изобразяването на действителността лишава самостоятелната философия от жизнената й среда. В най-добрия случай тя може да бъде заместена от сумирането на най-общите резултати, които се абстрахират от разглеждането на историческото развитие на хората. Тези

абстракции сами по себе си, откъснати от реалната история, нямат абсолютно никаква стойност. Те могат да служат само за това — да облекчат подреждането на историческия материал, да набележат последователността на отделните му слоеве. Но за разлика от философията тези абстракции съвсем не дават рецептата или схемата, по които могат да бъдат нагласени историческите епохи. Обратно, трудностите започват едва тогава, когато се пристъпи към разглеждане и подреждане на материала — все едно дали той се отнася към миналата епоха или към съвременността, — към действителното му изобразяване. Премахването на тези трудности е обусловено от предпоставки, които съвсем не могат да бъдат дадени тук, а произтичат само от изучаването на реалния жизнен процес и дейността на индивидите на всяка отделна епоха. Тук ние ще вземем някои от тези абстракции, от които се ползуваме противоположно на идеологията, и ще ги поясним с исторически примери.

[1] Историята

Имайки работа със свободни от всякакви предпоставки германци, ние трябва преди всичко да констатираме първата предпоставка на всяко човешко съществуване, а следователно и на всяка история, а именно предпоставката, че хората трябва да имат възможност да живеят, за да бъдат в състояние „да правят история"*. Но за живота са нужни преди всичко храна и питие, жилище, облекло и още нещо. И така първият исторически акт е производството на средствата, необходими за задоволяване на тези потребности, производството на самия материален живот, а именно това е такова историческо дело, такова основно условие на всяка история, което (както сега, така и преди хиляди години) трябва да се изпълнява всекидневно и всекичасно — дори само за това, за да могат хората да живеят. Дори ако сетивността се свежда, както у свети Бруно, до такъв минимум като тоягата, тя предполага дейност, насочена към производството на тази тояга. Ето защо при изясняването на всяка историческа действителност е необходимо най-напред да се има предвид основният факт в цялото му значение и обем и да му се предостави мястото, което той заслужава. Германците, както е известно, никога не са правили това, ето защо те никога не са имали *земна* основа за историята, а оттук и никога не са имали нито един

* Бележка на Маркс на полето: „*Хегел*. Геологически, хидрографски и т. н. условия. Човешките тела. Потребност, труд". *Ред.*

историк. Французите и англичаните, макар крайно едностранчиво да разбираха връзката на този факт с така наречената история — особено докато се намираха в плен на политическата идеология, — все пак направиха първите опити да дадат материалистическа основа на историографията, като най-напред написаха историята на гражданското общество, търговията и промишлеността.

Вторият факт се състои в това, че самата задоволена първа потребност, действието за задоволяване и вече придобитото оръдие на задоволяването водят към нови потребности и това пораждане на нови потребности е първият исторически акт. Оттук изведнаж става ясно чие духовно дете е голямата историческа мъдрост на германците, които твърдят, че там, където не им достига положителен материал и където няма място за теологична, политическа или литературна безсмислица, там няма и никаква история, а има само „предисторическо време", без при това да ни разясняват как се извършва преходът от тази безсмислена „предистория" към истинската история. Впрочем, от друга страна, тяхната историческа спекулация особено охотно се нахвърля върху тази „предистория", защото тук те се смятат за осигурени срещу нахлуването на „грубия факт" и заедно с това могат да дадат пълна свобода на спекулативното си влечение, създавайки и разрушавайки хиляди хипотези.

Третото отношение, което от самото начало се включва в хода на историческото развитие, се заключава в това, че хората, които всеки ден отново произвеждат своя собствен живот, започват да произвеждат други хора, да се размножават: това е отношението между мъжа и жената, между родителите и децата, *семейството*. Това семейство, което в началото е било единственото социално отношение, по-късно, когато умножилите се потребности пораждат нови обществени отношения, а увеличеното население — нови потребности, става (като се изключи Германия) подчинено отношение и тогава трябва да се разглежда и изучава съгласно съществуващите емпирични данни, а не според „понятието семейство", както правят обикновено в Германия*. Впрочем тези три страни на социалната дейност трябва да се разглеждат не като три различни стъпала, а

* Жилищно строителство. От само себе си се разбира, че у диваците всяко семейство си има пещера или колиба, както у номадите — отделна шатра. Това разделно домашно стопанство става още по-необходимо вследствие на понататъшното развитие на частната собственост. У земеделските народи общото домашно стопанство е също така невъзможно, както и общото земеделие. Голяма крачка напред беше построяването на градовете. Обаче във всички предишни периоди унищожаването на обособеното стопанство, неделимо от унищожаването на частната собственост, беше невъзможно вече затова, защото нямаше още материални условия за това. Организацията на общо домашно стопанство предполага развитие на машините, използуване на природните сили и на много други производителни сили, например водопровода, газовото осветление, парното ото-

именно като три страни, или — за да бъде ясно на германците — като три „момента“, които са съществували съвместно от самото начало на историята, от времето на първите хора, и които и сега още имат сила в историята.

И така, производството на живот — както на собствения, посредством труда, така и на чуждия, посредством раждането — се явява изведнаж като двояко отношение: от една страна, като природно, а, от друга, като обществено отношение, обществено, в смисъл че се подразбира сътрудничеството на много индивиди безразлично при какви условия, по какъв начин и за каква цел. Оттук следва, че определен начин на производство или определено промишлено стъпало винаги са свързани с определен начин на съвместна дейност, с определено обществено стъпало — самият този начин на съвместна дейност е „производителна сила“, — че съвкупността на достъпните за хората производителни сили обуславя общественото състояние и че следователно „историята на човечеството“ трябва винаги да се изучава и разработва във връзка с историята на промишлеността и размяната. Но ясно е също, че в Германия не може да бъде написана такава история, тъй като на германците им липсват за това не само способност да разбират и материал, но и „сетивна достоверност“; а от другата страна на Рейн не може да се придобие никакъв опит по отношение на тези неща, защото там не се твори вече никаква история. Следователно още от самото начало се разкрива една материалистическа връзка между хората, връзка, която е обусловена от потребностите и начина на производство и е толкова стара, колкото и самите хора — връзка, която взема все нови форми и следователно представлява „история“, без ни най-малко да се нуждае от съществуването на каквато и да било политическа или религиозна нелепост, която отгоре на това да съединява хората.

Едва сега, след като вече разгледахме четирите момента, четирите страни на първоначалните, исторически отношения, ние намираме, че човекът притежава също и „съзнание“*. Но и него човек

пление и т. н., премахване [противоположността] между града и селото. Без тези условия самото общо стопанство на свой ред няма да стане нова производителна сила, ще бъде лишено от всякаква материална база, ще бъде основано върху чисто теоретична основа, т. е. ще бъде проста прищявка и ще доведе само до манастирско стопанство. — Това, което се оказа още възможно, е концентрацията в градовете и построяването на общи здания за различни определени цели (затвори, казарми и т. н.). От само себе си се разбира, че премахването на разделното стопанство е неделимо от премахването [Aufhebung] на семейството.

* Бележка на Маркс на полето: „Хората имат история, защото трябва да *произвеждат* своя живот, и то по *определен* начин. Това е обусловено от физическата им организация също така, както и тяхното съзнание.“ *Ред.*

притежава във вид на „чисто“ съзнание не от самото начало. Върху „духа“ от самото начало тежи проклятието — да бъде „обременен“ от материята, която тук се явява във вид на движещи се слоеве въздух, звукове — с една дума, във вид на езика. Езикът е също така древен, както и съзнанието; езикът *е* практическо, съществуващо и за другите хора и само с това съществуващо и за самия мене действително съзнание, и подобно на съзнанието езикът възниква само от потребността, от настоятелната необходимост за общуване с другите хора*. Там, където съществува едно отношение, то съществува за мене; животното не се *„отнася“* към нищо и изобщо не се „отнася“; за животното неговото отношение към другите не съществува като отношение. Следователно съзнанието от самото начало е обществен продукт и си остава такъв, докато изобщо съществуват хора. Съзнанието, разбира се, е в началото само осъзнаване на *найблизката* сетивно възприемана среда и осъзнаване на ограничената връзка с други лица и неща, които се намират вън от започващия да съзнава себе си индивид; същевременно то е осъзнаване на природата, която първоначално противостои на хората като съвсем чужда, всемогъща и непристъпна сила, към която те се отнасят съвсем по животински и на чиято власт те се подчиняват като добитък; следователно това е чисто животинско осъзнаване на природата (обожествяване на природата).

Тук веднага се вижда, че това обожествяване на природата или това определено отношение към природата се обуславя от формата на обществото, и обратно. Тук, както и навсякъде, тъждеството на природата и човека се разкрива и в това, че ограниченото отношение на хората към природата обуславя ограниченото им отношение един към друг, а ограниченото им отношение един към друг — тяхното ограничено отношение към природата, именно защото природата още почти не е видоизменена от хода на историята; но, от друга страна, съзнаването на необходимостта да се влезе във връзка със заобикалящите индивиди е начало на осъзнаването на това, че човекът изобщо живее в общество. Това начало има също толкова животински характер, както и самият обществен живот на това стъпало; това е чисто стадно съзнание и тук човек се отличава от овена само по това, че за него съзнанието заменя инстинкта, или че неговият инстинкт е осъзнат. Това овнешко, или племенно съзнание получава по-нататъшното си развитие благодарение на увеличаване на производителността, нарастване на потребностите и на лежащото в основата на едното и на другото увеличаване на населението. Заедно

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Отношението ми към моята среда е мое съзнание.“ *Ред.*

с това се развива и разделението на труда, което в началото е било само разделение на труда в половия акт, а след това разделение на труда, което се извършва от само себе си или „възниква естествено“ благодарение на природните заложби (например физическа сила), потребностите, случайностите и т. н. и т. н. Разделението на труда става действително разделение едва от момента, когато се появява разделението на материалния и духовния труд*. От този момент съзнанието *може* действително да си въобрази, че е нещо различно от осъзнаването на съществуващата практика, че може *действително* да си представя нещо, без да си представя нещо действително — от този момент съзнанието е в състояние да се еманципира от света и да мине към образуване на „чистата“ теория, теология, философия, морал и т. н. Но ако дори тази теория, теология, философия, морал и т. н. влизат в противоречие със съществуващите отношения, това може да става само благодарение на обстоятелството, че съществуващите обществени отношения са влезли в противоречие със съществуващата производителна сила. Впрочем в пределите на отношенията на определена нация това може да стане също благодарение на обстоятелството, че противоречието се проявява не в дадени национални рамки, а между дадено национално съзнание и практиката на други нации**, т. е. между националното и общото съзнание на една или друга нация (както става понастоящем в Германия).

Впрочем съвсем безразлично е какво ще предприеме съзнанието само по себе си; от цялата тази глупост ние получаваме само един извод, а именно че трите посочени момента — производителната сила, общественото състояние и съзнанието — могат и трябва да влязат в противоречие един с друг, защото *разделението на труда* прави възможно — нещо повече: действително — духовната и материалната дейност, наслаждението и трудът, производството и потреблението да се падат на различни индивиди; възможността те да не влизат в противоречие помежду си лежи само в премахване разделението на труда. Впрочем от само себе си се разбира, че „призраците“, „оковите“, „висшето същество“, „понятието“, „съмнението“ са само идеалистически, духовен израз, представа на мнимо изолирания индивид, представа за твърде емпиричните вериги и граници, в които се движи начинът на производство на живота и свързаната с него форма на общуване.

Заедно с разделението на труда, което съдържа всички тези противоречия и почива на свой ред върху естествено възникналото

---

* Бележка на Маркс на полето: „С това съвпада първият вид идеолози, *поповете*.“ *Ред.*

** Бележка на Маркс на полето: „*Религията*. Германците с идеологията като такава.“ *Ред.*

разделение на труда в семейството и върху разпадането на обществото на отделни, противостоящи едно на друго семейства — заедно с това разделение на труда е дадено и *разпределението,* което при това е — както количествено, така и качествено — *неравно* разпределение на труда и неговите продукти; следователно дадена е собствеността, зародишът и първоначалната форма на която съществува още в семейството, където жената и децата са роби на мъжа. Робството в семейството — наистина още твърде примитивно и прикрито — е първата собственост, която впрочем дори в тази форма напълно съответствува на определението на съвременните икономисти, според което собствеността е разпореждане с чужда работна сила. Впрочем разделението на труда и частната собственост са тъждествени изрази: в единия случай по отношение на дейността се казва същото, което в другия по отношение на продукта на дейността.

По-нататък заедно с разделението на труда е дадено и противоречието между интереса на отделния индивид или на отделното семейство и общия интерес на всички индивиди, които се намират в общуване един с друг; при това този общ интерес съществува не само в представата като „всеобщо", но преди всичко в действителността като взаимна зависимост на индивидите, между които е разделен трудът. И най-после разделението на труда ни дава и първия пример за това, че докато хората се намират в стихийно възникналото общество, докато следователно съществува противоположността между частния и общия интерес, докато следователно разделението на дейността се извършва не доброволно, а стихийно — собствената дейност на човека става чужда, противостояща на него сила, която го подчинява, вместо той да господствува над нея. Работата е там, че щом се появява разделението на труда, всеки придобива свой определен, изключителен кръг на дейност, който му се натрапва и от който той не може да излезе: той е ловец, рибар или овчар, или критически критик и трябва да си остава такъв, ако не иска да се лиши от средства за живот — докато в комунистическото общество, където никой не е ограничен от изключителен кръг на дейност, а всеки може да се усъвършенствува в който и да било отрасъл, обществото регулира цялото производство и именно поради това ми създава възможност да правя днес едно, а утре — друго, сутрин да ходя на лов, следобед да ловя риба, вечер да се занимавам със скотовъдство, след вечеря да се отдавам на критика — както ми се иска, — без да ме прави по силата на това ловец, рибар, овчар или критик. Това закрепване на социалната дейност, това консолидиране на нашия собствен продукт във веществена сила, господствуваща над нас, изплъзнала се от нашия контрол, отиваща в раз-

рез с нашите очаквания и унищожаваща нашите сметки, е един от главните моменти в досегашното историческо развитие.

Именно благодарение на това противоречие между частния и общия интерес последният във формата на *държава* взема самостоятелна форма, откъсната от действителните — както отделни, така и съвместни — интереси, и заедно с това форма на илюзорна общност. Но това се извършва винаги върху реалната основа на съществуващите във всеки семеен или племенен конгломерат връзки по плът и кръв, по език, по разделение на труда в по-широк мащаб и по други интереси, по-специално — както ще покажем по-нататък — върху основата на интересите на класите, които — вече обособени в резултат на разделението на труда — се обособяват във всяка подобна човешка съвкупност и една от които господствува над всички други. Оттук следва, че всички борби в държавата — борбата между демокрация, аристокрация и монархия, борбата за избирателно право и т. н. и т. н. — не са нищо друго освен илюзорни форми, в които се води действителната борба между различните класи (за което немските теоретици нямат ни най-малко понятие, въпреки че в „Deutsch-Französische Jahrbücher" и в „Светото семейство"[7] това им беше посочено достатъчно определено). Оттук следва по-нататък, че всяка стремяща се към господство класа — дори ако това господство обуславя, както е при пролетариата, унищожаването на цялата стара обществена форма и на господството изобщо — трябва преди всичко да завоюва политическата власт, за да може на свой ред да представи своя интерес за всеобщ, което тя е принудена да направи в първия момент. Именно поради това, че индивидите преследват *само* своя особен интерес, който за тях не съвпада с общия им интерес — всеобщото е изобщо илюзорна форма на общността, — те смятат този общ интерес за „чужд", „независим" от тях, т. е. пак за особен и своеобразен „всеобщ" интерес, или те самите трябва да се движат в пределите на тази разединеност, както при демокрацията. А, от друга страна, *практическата* борба на тези особени интереси, които винаги *действително* противостоят на общите и илюзорно общите интереси, прави необходима *практическата* намеса и обуздаването на особените интереси посредством илюзорния „всеобщ" интерес, който действува във формата на държава. Социалната сила, т. е. умножената производителна сила, която възниква благодарение на обусловената от разделението на труда съвместна дейност на различните индивиди — тази социална сила поради това, че самата съвместна дейност възниква не доброволно, а стихийно, се представя на тези индивиди не като тяхна собствена обединена сила, а като някаква чужда, стояща вън от тях власт, за чийто произход и тенденции на развитие те нищо не знаят, над която следователно те вече не могат да господст-

вуват и която, напротив, преминава сега една своеобразна редица от фази и стъпала на развитие, които не само не зависят от волята и поведението на хората, но дори направляват тази воля и това поведение.

Това *„отчуждаване"*, казано на разбираем за философа език, може да бъде унищожено, разбира се, само при наличността на две *практически* предпоставки. За да стане „непоносима" сила, т. е. сила, срещу която се извършва революция, необходимо е това отчуждаване да е превърнало болшинството от човечеството в съвсем „лишени от собственост" хора, противостоящи в същото време на съществуващия свят на богатството и образованието, а и двете тези условия предполагат огромно увеличение на производителната сила, висока степен на развитието ѝ. От друга страна, това развитие на производителните сили (с което вече е дадено емпиричното осъществяване на *световноисторическото,* а не на тясно местното битие на хората) е абсолютно необходима практическа предпоставка още и затова, защото без него се извършва само всеобщо разпространение на *бедността,* следователно при *крайната нужда* отново би трябвало да започне и борбата за необходимото и да възкръсне цялата стара мръсотия. Това развитие е, по-нататък, необходима предпоставка, защото с това универсално развитие на производителните сили се установява *универсално* общуване на хората, благодарение на което, от една страна, фактът на съществуването на „лишена от собственост" маса се проявява едновременно у всички народи (всеобщата конкуренция) — всеки от тези народи става зависим от превратите у другите народи — и, най-после, местно ограничените индивиди се сменят от *световноисторически,* емпирично универсални индивиди. Без това 1) комунизмът би могъл да съществува само като нещо местно, 2) самите *сили* на общуването не биха могли да се развият като *универсални,* а поради това непоносими сили: те биха останали на стадия на местните и заобиколени от суеверие „обстоятелства" и 3) всяко разширяване на общуването би унищожило местния комунизъм. Комунизмът е емпирично възможен само като дело на господстващи народи, извършено „изведнаж", едновременно, което предполага универсално развитие на производителната сила и свързаното с него световно общуване[8]. Как в противен случай би могла например собствеността да има изобщо някаква история, да взема различни форми, как би могла например поземлената собственост, в зависимост от различните налични условия, да се развива — във Франция от парцеларната форма към централизирането ѝ в малко ръце, а в Англия — от централизация в ръцете на малцина към парцеларната форма, както действително става понастоящем? Или как става така, че търговията, която собствено не е нищо друго освен размяна на продукти на различни индивиди и страни,

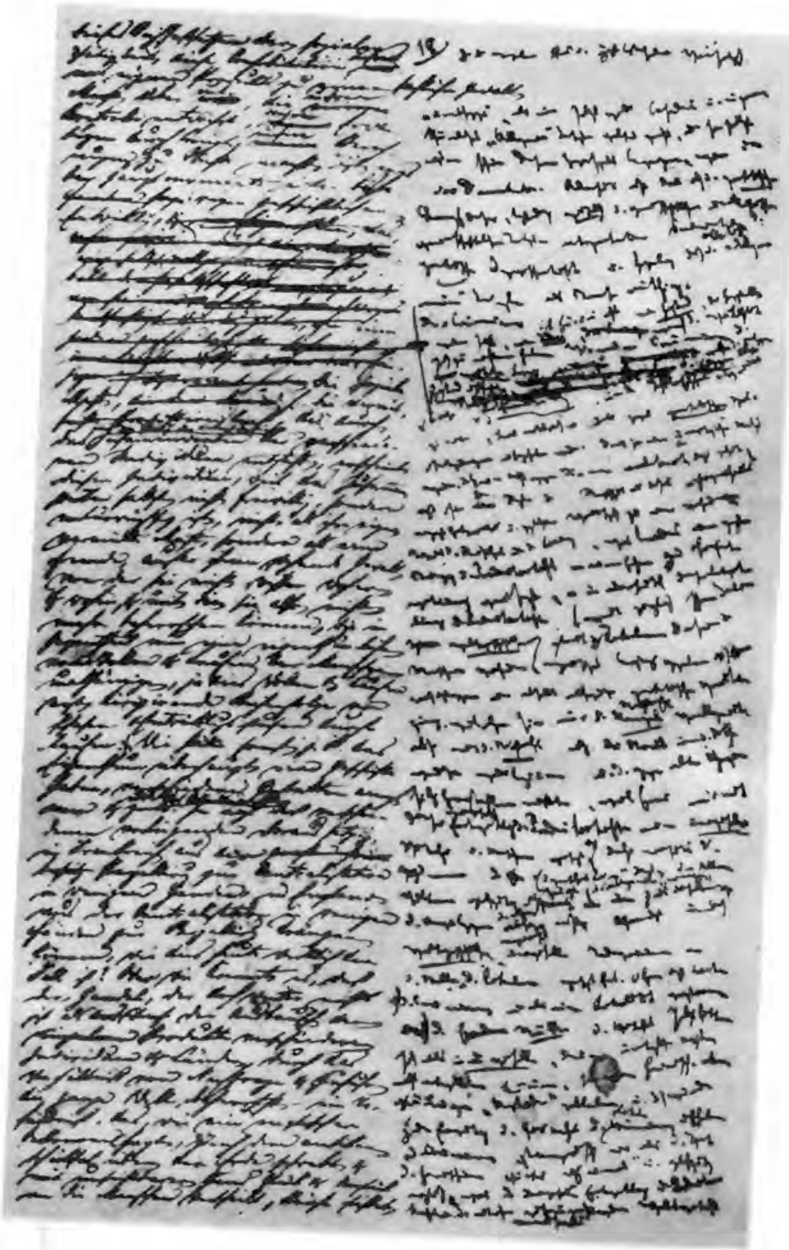
господствува над целия свят благодарение на отношението на търсене и предлагане — отношение, което според думите на един английски икономист витае като древна съдба над земята, разпределяйки с невидима ръка щастието и нещастието между хората, създавайки царства и разрушавайки ги, извиквайки на живот народи и заставяйки ги да изчезват, — докато с унищожаването на базата, на частната собственост, с комунистическото регулиране на производството, което премахва отчуждеността, с която хората се отнасят към своя собствен продукт, изчезва също и господството на отношението на търсене и предлагане и хората отново подчиняват под своята власт размяната, производството, начина на взаимните си отношения?

Комунизмът за нас не е *състояние*, което трябва да бъде установено, не е *идеал*, с който трябва да се съобразява действителността. Ние наричаме комунизъм *действителното* движение, което унищожава сегашното състояние. Условията на това движение са породени от съществуващата сега предпоставка. Впрочем, наличността на маса хора, които живеят *само* от своя труд, на маса работна сила, която е откъсната от капитала или от възможността макар и ограничено да задоволява своите потребности и която се характеризира поради това вече не само с временно загубване на самата тази работа като осигурен източник на живот, но и изобщо със съвсем нестабилно положение — всичко това предполага по силата на конкуренцията съществуване на *световен пазар*. Пролетариатът може да съществува следователно само *в световноисторически смисъл*, както комунизмът — неговото дело — изобщо е възможен само като „световноисторическо" съществуване. Световноисторическо съществуване на индивидите означава такова тяхно съществуване, което е непосредствено свързано със световната история.

Формата на общуване, която на всички досегашни исторически стъпала се обуславя от производителните сили и на свой ред ги обуславя, е *гражданското общество*, което, както следва вече от предидущото, има за предпоставка и основа простото семейство и сложното семейство, така наричания племенен бит; по-подробно определение на гражданското общество се съдържа в това, което е казано по-горе. Тук вече се вижда, че това гражданско общество е истинското огнище и арената на цялата история, вижда се нелепостта на предишното, пренебрегващо действителните отношения разбиране на историята, което се ограничаваше с гръмките и пищни дела*.

* По-нататък в ръкописа следва бележката: „Досега ние разглеждахме главно само едната страна на човешката дейност — *обработката на природата* от хората. Другата страна, *обработката на хората от хората* . . .

Произходът на държавата и отношенията на държавата към гражданското общество". *Ред.*



Страница от ръкописа на „Немската идеология" на К. Маркс и Ф. Енгелс. Из главата „Фойербах"

Гражданското общество обхваща цялото материално общуване на индивидите в рамките на определено стъпало на развитие на производителните сили. То обхваща целия търговски и промишлен живот на дадено стъпало и дотолкова излиза извън пределите на държавата и нацията, макар, от друга страна, то отново да трябва да действува навън като националност и да се изгражда вътре като държава. Изразът „гражданско общество“ възникна в XVIII век когато отношенията на собственост вече се бяха освободили от античната и средновековна общност [Gemeinwesen]. Буржоазното общество [bürgerliche Gesellschaft] като такова се развива едва с буржоазията; обаче със същото име* винаги е била означавана развиващата се непосредствено от производството и общуването обществена организация, която във всички времена образува базата на държавата и на всяка друга идеалистическа надстройка.

[2.] За производството на съзнанието

В досегашната история безусловно емпиричен факт е също и обстоятелството, че отделните индивиди заедно с разширяването на тяхната дейност до световноисторическа дейност все повече са попадали под властта на чужда за тях сила (в този гнет те виждали интригите на така наречения световен дух и т. н.) — сила, която става все по-масова и в крайна сметка се проявява като *световен пазар*. Но също тъй емпирично обосновано е, че тази толкова мистериозна за немските теоретици сила ще бъде унищожена чрез събарянето на съществуващия обществен строй от комунистическата революция (за това — по-долу) и чрез тъждественото с тази революция унищожение на частната собственост; при това освобождението на всеки отделен индивид ще се извърши в същата степен, в която историята ще се превърне напълно в световна история. Че действителното духовно богатство на индивида зависи всецяло от богатството на неговите действителни отношения, е ясно от казаното по-горе. Само по силата на това отделните индивиди се освобождават от различните национални и местни рамки, влизат в практическа връзка с производството (също и с духовното) на целия свят и за тях става възможно да придобият способността да се ползуват от това всестранно производство на цялото земно кълбо (от всичко, което е създадено от хората). *Всестранната* зависимост, тази стихийно възник

---

* Терминът „bürgerliche Geesllesсhaft“ означава „буржоазно общество“, а също и „гражданско общество“. *Ред.*

нала форма на *световноисторическа* съвместна дейност на индивидите, се превръща благодарение на комунистическата революция в контрол и съзнателно господство над силите, които, породени от въздействието на хората един на друг, досега са им изглеждали съвсем чужди сили и като такива са господствували над тях. Този възглед може отново да се разглежда спекулативно-идеалистически, т. е. фантастично, като „самозараждане на рода“ („обществото като субект“), а по този начин цялата поредица от следващи един след друг и свързани помежду си индивиди да се схваща като един единствен индивид, който извършва тайнството на раждането на самия себе си. Тук се разкрива, че макар индивидите да се създават *един друг* както физически, така и духовно, те все пак не създават самите себе си нито в духа на безсмислицата на свети Бруно, нито в смисъла на „Единствения“, на „сътворения“ човек.

Следователно това разбиране на историята се заключава в следното — като се изхожда именно от материалното производство на непосредствения живот, да се разгледа действителният процес на производството и да се схване свързаната с този начин на производство и породена от него форма на общуване — т. е. гражданското общество на различните му стъпала — като основа на цялата история; след това е необходимо да се изобрази дейността на гражданското общество в сферата на държавния живот, а също така да се обяснят, като се изхожда от него, всички различни теоретически продукти и форми на съзнанието — религия, философия, морал и т. н. и т. н., и да се проследи процесът на тяхното възникване върху тази основа, благодарение на което, разбира се, може да се изобрази целокупният процес (а поради това и взаимодействието между различните му страни). Това разбиране на историята за разлика от идеалистическото не търси във всяка епоха някаква категория, а си остава през цялото време на *почвата* на действителната история, обяснява не практиката чрез идеята, а обяснява идейните образувания чрез материалната практика и съобразно с това стига също така до извода, че всички форми и продукти на съзнанието могат да бъдат унищожени не чрез духовна критика, чрез разтварянето им в „самосъзнанието“ или чрез превръщането им в „привидения“, „призраци“, „причуди“ и т. н., а само чрез практическото събаряне на реалните обществени отношения, от които е произлязла цялата тази идеалистическа глупост — че не критиката, а революцията е движещата сила на историята, както и на религията, философията и на всяка друга теория. Тази концепция показва, че историята не се разтваря в „самосъзнанието“ като „дух от духа“, а че всяко нейно стъпало заварва определен материален резултат, определена сума производителни сили, исто-

рически създадено отношение на хората към природата и един към друг, заварва предаваната на всяко следващо поколение от поколението, което го предшествува, маса производителни сили, капитали и обстоятелства, които макар, от една страна, да се видоизменят от новото поколение, от друга страна, му предписват неговите собствени условия на живот и му придават определено развитие, особен характер. Тази концепция показва следователно, че обстоятелствата създават хората в същата степен, в каквато хората създават обстоятелствата. Сумата от производителни сили, капитали и социални форми на общуване, която всеки индивид и всяко поколение заварват като нещо дадено, е реалната основа на това, което философите са си представяли като „субстанция“ и като „същност на човека“, което те са обожествявали и с което са се борили — реална основа, на чието действие и влияние върху развитието на хората не пречи ни най-малко обстоятелството, че тези философи в качеството на „самосъзнание“ и на „Единствени“ въстават срещу нея. Условията на живот, които различните поколения заварват, решават също дали периодично повтарящите се в историята революционни сътресения са достатъчно силни или не, за да разрушат основите на всичко съществуващо; и ако тези материални елементи на всеобщия преврат — а именно: от една страна, наличните производителни сили, а, от друга, формирането на революционна маса, която въстава не само срещу отделните страни на предишното общество, но и срещу самото предишно „производство на живот“, срещу „съвкупната дейност“, върху която то се е базирало — ако тези материални елементи не са налице, то, както доказва историята на комунизма, за практическото развитие няма никакво значение обстоятелството, че *идеята* за този преврат е била изказвана вече стотици пъти.

Цялото досегашно разбиране на историята или съвсем игнорираше тази действителна основа на историята, или я разглеждаше само като страничен фактор, който няма каквато и да било връзка с историческия процес. При такъв подход винаги бяха принудени да пишат история, като се ръководят от някакъв мащаб, който лежи вън от нея; действителното производство на живот се явяваше като нещо праисторическо, а историческото — като нещо откъснато от обикновения живот, стоящо вън от света и над света. С това от историята се изключва отношението на хората към природата и така се създава противоположност между природата и историята. Ето защо тази концепция можеше да вижда в историята само гръмки и пищни деяния и религиозна, изобщо теоретическа борба и всеки път при изобразяването на една или друга историческа епоха тя биваше принудена да *споделя илюзиите на тази епоха*. Така например, ако ня-

коя епоха си въобразява, че се определя от чисто „политически“ или „религиозни“ мотиви — макар „религията“ и „политиката“ да са само форми на нейните действителни мотиви, — то нейният историк приема това мнение. „Въображението“, „представата“ на тези определени хора за тяхната действителна практика се превръща в единствено определяща и активна сила, която господствува над практиката на тези хора и я определя. Ако примитивната форма, в която се осъществява разделението на труда у индусите и египтяните, поражда кастовия строй в държавата и в религията на тези народи, историкът си въобразява, че кастовият строй е силата, която е породила тази примитивна обществена форма. Докато французите и англичаните се придържат поне към политическата илюзия, която все пак е най-близка до действителността, немците се въртят в сферата на „чистия дух“ и въздигат религиозната илюзия в движеща сила на историята. Хегеловата философия на историята е последният, доведен до своя „най-чист израз“ плод на цялата тази немска историография, от гледна точка на която целият въпрос не е в действителните, нито дори в политическите интереси, а в чистите мисли, които се явяват по-късно също и на свети Бруно като редица от „мисли“, където едната изяжда другата и на края изчезва в „самосъзнанието“*, а още по-последователен е свети Макс Щирнер, който решително нищо не знае за действителната история и който си представя историческия процес просто като история на „рицари“, разбойници и призраци, история, от виденията на която той може да се спаси, разбира се, само посредством „безбожието“. Тази концепция в действителност е религиозна: тя приема религиозния човек като прачовек, от когото изхожда цялата история, а действителното производство на средствата за живот и самия живот заменя във въображението си с религиозно производство на фантазии. Цялото това разбиране на историята заедно с разлагането му и произтичащите оттук съмнения и колебания е само *национално* дело на германците и има само *местен* интерес към Германия; такъв е например важният, неведнаж обсъждан в последно време въпрос, как собствено може „да се попадне от царството божие в царството човеческо“, като че ли това „царство божие“ някога е съществувало някъде освен във фантазията, а учените мъже не са живели постоянно — без сами да знаят това — в „царството човеческо“, към което сега те търсят път, и като че ли научното развлечение — защото това не е нищо повече от развлечение — да се разясни куриозният характер на това образуване на теоретически задоблачни царства. не се заклю-

* Бележка на Маркс на полето: „Така наречената *обективна* историография се състоеше именно в това, да разглежда историческите отношения откъснато от дейността. Реакционен характер.“ *Ред.*

чаваше, обратно, тъкмо в това, да се покаже тяхното възникване от действителните земни отношения. Изобщо тези германци винаги се занимават само с това — да свеждат всяка вече съществуваща безсмислица към някаква друга глупост, т. е. да предполагат, че цялата тази безсмислица има изобщо някакъв особен *смисъл*, който трябва да бъде разкрит, докато цялата работа се състои само в това, да се обяснят тези теоретически фрази от съществуващите действителни отношения. Действителното, практическо унищожаване на тези фрази, премахването на тези представи от съзнанието на хората се извършва, както вече казахме, с изменение на условията, а не с теоретически дедукции. За масата хора, т. е. за пролетариата, тези теоретически представи не съществуват и следователно по отношение на него не е нужно да бъдат унищожавани, а ако тази маса е имала някога някакви теоретически представи, например религия, те вече отдавна са унищожени от обстоятелствата.

Чисто националният характер на посочените въпроси и на техните решения се разкрива още и в това, че тези теоретици съвсем сериозно мислят, че разни измислици като „богочовек“, „Човек“ и т. н. били ръководили отделните епохи на историята — свети Бруно стига дори до твърдението, че само „критиката и критиците са правили историята“. А когато самите тези теоретици се залавят за исторически построения, те бързо бързо прескачат цялото минало, като изведнаж преминават от „монголството“ към истински „съдържателната“ история, а именно към историята на „Hallische Jahrbücher“ и „Deutsche Jahrbücher“[9] и към историята на изграждането на Хегеловата школа във всеобща караница. Всички други нации и всички действителни събития се забравят, theatrum mundi* се ограничава с Лайпцигския книжен панаир и с взаимните препирни на „Критиката“, „Човека“ и „Единствения“. Ако пък нашите теоретици се залавят някога за действително исторически теми, като например историята на XVIII век, те дават само история на представите, откъсната от фактите и практическите процеси, които лежат в основата на тези представи, а и тази история те дават само с цел да изобразят разглежданата епоха като несъвършено, предварително стъпало, като още ограничена предшественица на истински историческата епоха, т. е. на епохата на немската философска борба от 1840—1844 г. Съобразно с тази цел — да напишат история на миналото, за да покажат в особено ярка светлина славата на някоя неисторическа личност и на нейните фантазии, те съвсем не споменават за действително историческите събития, дори за случаите на действително историческа намеса на политиката в хода на история-

* — световната арена. *Ред.*

та, а вместо това дават повествование, основано не върху изследвания, а върху произволни построения и литературни сплетни, както направи свети Бруно в своята сега забравена история на XVIII век. Тези високопарни и надути търговци на мисли, които си въобразяват, че се възвисяват безкрайно над всякакви национални предразсъдъци, всъщност са още повече национално ограничени от филистерите от бирариите, които мечтаят за обединението на Германия. Те не признават за исторически делата на другите народи. Те живеят в Германия, с Германия и за Германия. Те превръщат песента за Рейн[10] в духовна кантата и завоюват Елзас и Лотарингия, като ограбват не френската държава, а френската философия, като германизират не френските провинции, а френските мисли. Г-н Венедай е космополит в сравнение със светите Бруно и Макс, които под флага на световното господство на теорията възвестяват световното господство на Германия.

От целия този анализ се вижда също до каква степен греши Фойербах, когато той („Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, т. 2)[11] с помощта на определението „обществен човек" се обявява за комунист, като превръща това определение в предикат на „човека" и смята следователно, че може отново да превърне в гола категория думата „комунист", която в съществуващия свят означава привърженик на определена революционна партия. Цялата дедукция на Фойербах по въпроса за отношението на хората един към друг е насочена само към това — да докаже, че хората се нуждаят и *винаги са се нуждали* един от друг. Той иска да укрепи съзнанието на този факт, иска следователно, както и другите теоретици, да постигне само правилно осъзнаване на един *съществуващ* факт, докато задачата на действителния комунист се състои в това — да събори това съществуващо. Ние впрочем признаваме напълно, че Фойербах, в стремежа си да постигне осъзнаването именно на *този* факт, отива толкова далеч, колкото изобщо може да отиде теоретикът, без да престане да бъде теоретик и философ. Но характерното е това, че светите Бруно и Макс незабавно поставят Фойербаховата представа за комуниста на мястото на действителния комунист, което отчасти се прави, за да могат да се борят и с комунизма като с *„дух от духа"*, като с философска категория, като с равностоен противник, а свети Бруно прави това още и от прагматични интереси. Като пример за признаването и същевременно за неразбирането на съществуващото, което Фоейрбах все още споделя с нашите противници, ще напомним онова място във „Философия на бъдещето"[12], където той доказва, че битието на всяко нещо или на човека е същевременно негова същност, че определените условия на съществуване, начин на живот и дейност на един животински или човешки индивид са това, в което

неговата *„същност"* се чувствува задоволена. Всяко изключение изрично се схваща тук като нещастен случай, като ненормалност, която не може да се измени. Ако следователно милионите пролетарии съвсем не се чувствуват задоволени от условията на техния живот, ако „битието" им противоречи на техните. . .*

. . . в действителност и за *практическите* материалисти, т. е. за *комунистите,* целият въпрос се заключава в това, да революционизират съществуващия свят, да се опълчат практически срещу съществуващото положение на нещата и да го изменят. Макар у Фойербах и да се срещат понякога подобни възгледи, те все пак никога не излизат извън пределите на разпокъсаните догадки и оказват твърде нищожно влияние върху неговия общ мироглед, за да може да се види в тях нещо повече от способни за развитие зародиши. Фойербаховото „разбиране" на сетивния свят се ограничава, от една страна, само със съзерцаването на този свят, а, от друга — само с усещането: Фойербах говори за „човека като такъв", а не за „действителния, исторически човек". „Човекът като такъв" всъщност е „немец". В първия случай, при *съзерцанието* на сетивния свят, той неизбежно се натъква на неща, които противоречат на съзнанието и на усещането му, нарушават предполаганата от него хармония на всички части на сетивния свят и по-специално хармонията на човека с природата**. За да премахне тези неща, той е принуден да прибегне до някакво двояко съзерцание, заемащо междинно положение между обикновеното съзерцание, което вижда само това, което „се намира под носа му", и по-висшето, философско съзерцание, което съзира „истинската същност" на нещата. Той не забелязва, че заобикалящият го сетивен свят съвсем не е някакво непосредствено, отвеки дадено, винаги равно на себе си нещо, а е продукт на промишлеността и на общественото съзнание, и то в смисъл че е исторически продукт, резултат на дейността на цяла редица поколения, всяко от които е стояло на плещите на предидущото, продължило е да развива неговата промишленост и неговия начин на общуване и е видоизменяло съобразно с изменилите се потребности неговия социален строй. Дори предметите на най-простата „сетивна достоверност" му са дадени само благодарение на общественото развитие, благодарение на промишлеността и търговския обмен. Вишневото дърво, както почти всички плодни дървета, се е появило

* Прекъсване в ръкописа. *Ред.*

** NB. Грешката на Фойербах се заключава не в това, че той подчинява лежащата под носа му сетивна *видимост* на сетивната действителност, установявана по пътя на по-точно изучаване на сетивните факти, а в това, че в последна сметка той не може да се справи със сетивността, без да я разглежда „с очите" — т. е. през „очилата" — на *философа.*

в нашия пояс, както е известно, едва преди няколко века благодарение на *търговията* и следователно то е дадено на „сетивната достоверност" на Фойербах само *благодарение* на това действие на определено общество в определено време.

Впрочем при такова разбиране на нещата, когато те се вземат такива, каквито са в действителност, и както са възникнали, всяка дълбокомислена философска проблема — както ще бъде показано още по-ясно по-нататък — се свежда просто до някой емпиричен факт. Така например важният въпрос за отношението на човека към природата (или, както казва Бруно (стр. 110)[13], за „противоположностите в природата и историята", като че ли това са две обособени едно от друго „неща", като че ли човек няма винаги пред себе си историческа природа и природна история) — въпрос, който породи всички „безмерно велики творения" за „субстанцията" и „самосъзнанието", този въпрос отпада от само себе си, ако се има предвид че прословутото „единство на човека с природата" винаги е съществувало в промишлеността, видоизменяйки се във всяка епоха в зависимост от това, дали промишлеността е повече или по-малко развита, също както и „борбата" на човека с природата, която довежда до развитие на неговите производителни сили върху съответна база. Промишлеността и търговията, производството и размяната на необходимите за живот средства от своя страна обуславят разпределението, разграничаването на различните обществени класи и на свой ред се обуславят от тях във формите на своето движение. И ето че в резултат Фойербах вижда например в Манчестер само фабрики и машини, докато преди сто години там можеше да се видят само чекръци и тъкачни станове, или пък намира в Римска Кампания само пасбища и блата, когато през времето на Август той би намерил там само лозя и вили на римските капиталисти. Фойербах говори особено за съзерцанието на природознанието, споменава за тайни, които са достъпни само за окото на физика и химика, но какво би било природознанието без промишлеността и търговията? Дори това „чисто" природознание получава целта си, както и материала си само благодарение на търговията и промишлеността, благодарение на сетивната дейност на хората. Тази дейност, този непрекъснат сетивен труд и изграждане, това производство е до такава степен основата на целия сетивен свят, както той съществува сега, че ако би се прекратило, макар и само за една година, Фойербах щеше да види огромни изменения не само в света на природата — много скоро не би имало и помен и от целия човешки свят, от неговата, Фойербаховата, собствена способност за съзерцание и дори от собственото му съществуване. Разбира се, при това се запазва приоритетът на външната природа и всичко това е, разбира

се, неприложимо към първичните, възникнали чрез generatio aequivoca* хора. Но това различаване има смисъл само дотолкова, доколкото човекът се разглежда като нещо различно от природата. При това тази предшествуваща човешката история природа не е природата, в която живее Фойербах, не е природата, която като изключим може би отделни австралийски коралови острови от по-нов произход, сега вече никъде не съществува, следователно не съществува и за Фойербах.

Наистина, Фойербах има огромното предимство пред „чистите" материалисти, че признава и човека за „сетивен предмет"; но като се абстрахираме от това, че той разглежда човека само като „сетивен предмет", а не като „сетивна дейност", тъй като и тук той остава в сферата на теорията и разглежда хората не в тяхната дадена обществена връзка, в окръжаващите ги жизнени условия, които ги правят това, което са в действителност — като се абстрахираме от това, Фойербах никога не стига до реално съществуващите, дейните хора, а замръзва на абстракцията „човек" и се ограничава само с това, да признава „действителния, индивидуалния, телесния човек" в областта на усещането, т. е. той не познава други „човешки отношения" „на човек към човека" освен любовта и дружбата, и то идеализирани. Той не дава критика на сегашните жизнени отношения. Следователно Фойербах никога не стига до разбирането на сетивния свят като съвкупна, жива, сетивна *дейност* на съставляващите го индивиди и поради това е принуден, когато вижда например вместо здрави хора тълпа от скрофульозни, съсипани от работа и туберкулозни бедняци, да прибягва към „висшето съзерцание" и към идеалното „изравняване в рода", т. е. да изпада в идеализъм тъкмо там, където комунистическият материалист вижда необходимост и същевременно условие за преобразуване както на промишлеността, така и на обществения строй.

Доколкото Фойербах е материалист, историята лежи вън от неговото зрително поле, а доколкото разглежда историята — той съвсем не е материалист. У него материализъм и история са напълно откъснати едно от друго, което впрочем е ясно вече от казаното**.

Историята не е нищо друго освен последователна смяна на отделни поколения, всяко от които използува материалите, капиталите, производителните сили, завещани му от всички предшествуващи по-

* — зараждане от само себе си. *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Ако ние все пак се спираме тук по-подробно на историята, то е само защото германците свикнаха при думите „история" и „исторически" да си представят всичко, каквото щете, но не и действителността, блестящ пример за което е „елейно-сладкодумният" свети Бруно". *Ред.*

коления; по силата на това дадено поколение, от една страна, продължава наследената дейност при напълно изменени условия, а от друга — видоизменя старите условия посредством напълно изменена дейност, което в областта на спекулацията добива толкова изопачен вид, че по-късната история става цел на предидущата, че например на откриването на Америка се приписва като основна цел предизвикването на френската революция. По този начин историята придобива свои особени цели и се превръща в „лице наред с други лица“ (като „Самосъзнание“, „Критика“, „Единствения“ и т. н.), докато всъщност това, което се означава с думите „предназначение“, „цел“, „зародиш“, „идея“ на предишната история, не е нищо друго освен абстракция от по-късната история, абстракция от активното влияние, което предшествуващата история упражнява върху следващата.

Колкото повече се разширяват в хода на това развитие отделните въздействуващи един на друг кръгове, колкото по-далеч отива унищожаването на първоначалната затвореност на отделните националности благодарение на усъвършенствувания начин на производство, на общуването и по силата на това — на стихийно развилото се разделение на труда между различните нации, в толкова по-голяма степен историята става световна история, така че ако например в Англия се изнамира машина, която лишава от хляб безброй работници в Индия и Китай и извършва преврат в цялата форма на съществуването на тези държави, това изобретение става световноисторически факт; също така захарта и кафето проявиха през XIX век световноисторическото си значение с това, че предизвиканият от Наполеоновата континентална система недостиг на тези продукти тласна германците на въстание срещу Наполеон и по този начин стана реалната основа на славните освободителни войни през 1813 година. Оттук следва, че това превръщане на историята в световна история не е никакво абстрактно дело на „самосъзнанието“, на световния дух или на някакъв друг метафизически призрак, а съвсем материално, емпирично установимо дело, дело, за доказателство на което служи всеки индивид, такъв, какъвто е в живота.

Мислите на господствуващата класа във всяка епоха са господствуващите мисли. Това значи, че класата, която представлява господствуващата *материална* сила на обществото, е същевременно и нейната господствуваща *духовна* сила. Класата, която има в свое разпореждане средствата за материално производство, разполага същевременно и със средствата за духовно производство и по силата на това мислите на ония, които нямат средства за духовно производство, се оказват общо взето подчинени на господствуващата класа. Господствуващите мисли не са нищо друго освен идеален из-

раз на господствуващите материални отношения, изразените в мисли господствуващи материални отношения; следователно те са израз на отношенията, които именно правят само тази класа господствуваща, те са следователно мислите на нейното господство. Индивидите, които образуват господствуващата класа, притежават между другото и съзнание и следователно мислят; доколкото те господствуват именно като класа и определят дадена историческа епоха в целия ѝ обем, те, от само себе си се разбира, правят това във всичките ѝ области, значи господствуват и като мислещи, като производители на мисли, те регулират производството и разпределението на мислите на своето време; а това значи, че техните мисли са господствуващите мисли на епохата. Например в страна, където през даден период от време между кралската власт, аристокрацията и буржоазията се води спор за господство, където следователно господството е разделено, там господствуваща мисъл се оказва учението за разделението на властите, за което се говори като за „вечен закон“.

Разделението на труда, в което ние вече намерихме по-горе (стр. [30—33]) една от главните сили на досегашната история, се проявява сега и в средата на господствуващата класа като разделение на духовния и материалния труд, така че вътре в тази класа една част се явява като мислители на тази класа (това са нейните активни, способни за обобщения идеолози, които правят главен източник на своето препитание разработването на илюзиите на тая класа за самата себе си), докато другите се отнасят към тези мисли и илюзии по-пасивно и с готовност да ги възприемат, защото в действителност тези именно представители на дадена класа са нейните активни членове и поради това имат по-малко време да си създават илюзии и мисли за самите себе си. В тази класа това разделение може да се разрасне дори до известна противоположност и вражда между двете части, но тази вражда отпада от само себе си при всяка практическа колизия, когато самата класа е застрашена, когато изчезва дори привидността, че господствуващите мисли не са мисли на господствуващата класа и че те имат власт, различна от властта на тази класа. Съществуването на революционни мисли в определена епоха също предполага вече съществуването на революционна класа, за предпоставките на която необходимото е казано вече по-горе (стр. [32—35]).

Когато обаче при разглеждането на историческото движение мислите на господствуващата класа се отделят от самата господствуваща класа, когато им се придава самостоятелност, когато, без да се вземат под внимание условията за производство на тези мисли и техните производители, упорито се настоява, че в дадена епоха са господствували едни или други мисли, когато следователно се игно-

рира основата на тези мисли — индивидите и историческата обстановка,— то може например да се каже, че през периода на господството на аристокрацията са господствували понятията чест, вярност и т. н., а през периода на господството на буржоазията — понятията свобода, равенство и т. н. Общо взето, самата господствуваща класа си създава подобни илюзии. Това разбиране на историята, свойствено — като се почне главно от XVIII век — на всички историци, по необходимост се натъква на явлението, че започват да господствуват все по-отвлечени и по-отвлечени мисли, т. е. мисли, които все повече вземат формата на всеобщност. Работата е там, че всяка нова класа, която се поставя на мястото на господствувала преди нея класа, е принудена за постигането вече на своята цел да представи своя интерес като общ интерес на всички членове на обществото, т. е. изразявайки се абстрактно, да предаде на своите мисли формата на всеобщност, да ги изобрази като единствено разумни, общоважещи. Класата, която извършва революция — вече поради това, че противостои на друга *класа,* — от самото начало действува не като класа, а като представител на цялото общество; тя се явява като цялата маса на обществото в противовес на единствената господствуваща класа*. Това става, защото в началото нейният интерес действително още е повече или по-малко свързан с общия интерс на всички останали, негосподствуващи класи, още не е успял под натиска на отношенията, съществували дотогава, да се развие като особен интерес на особена класа. Ето защо за много индивиди от другите класи, които не могат да стигнат до господство, победата на тази класа е също от полза, но само дотолкова, доколкото тя поставя тези индивиди в положение, което им позволява да се издигнат в редовете на господствуващата класа. Когато френската буржоазия събори господството на аристокрацията, пред много пролетарии се откри по силата на това възможността да се издигнат над пролетариата, но само доколкото се превръщаха в буржоа. Така че основата, на която всяка нова класа установява своето господство, е по-широка от основата, на която се е опирала класата, господствувала преди нея; затова впоследствие и противоположността между негосподствуващата класа и класата, постигнала господство, се развива толкова по-остро и по-дълбоко. На тези две обстоятелства се дължи, че борбата, която предстои да се води срещу новата господствуваща класа, е насочена на свой ред към по-

* Бележка на Маркс на полето: „(Всеобщността съответствува: 1) на класата contra [против] съсловието, 2) на конкуренцията, на световния обмен и т. н., 3) на по-голямата численост на господствуващата класа, 4) на илюзията за *общи* интереси. В началото тази илюзия е правдива, 5) На илюзиите на идеолозите и на разделението на труда)". *Ред.*

решително, по-радикално отрицание на предшествуващия обществен строй, отколкото са могли да направят това всички предишни класи, които са се стремили към господство.

Цялата тази привидност, че господството на определена класа е само господство на известни мисли, ще изчезне, разбира се, от само себе си, щом господството на класите престане изобщо да бъде форма на обществения строй, щом следователно изчезне необходимостта един особен интерес да се представя като всеобщ, или „всеобщото" като господствуващо.

След като господствуващите мисли са отделени от господствуващите индивиди и преди всичко от отношенията, породени от дадено стъпало на начина на производство, и по такъв начин е направен изводът, че в историята винаги господствуват мислите — много лесно е след това да се абстрахира от тези различни мисли „мисълта изобщо", идеята и т. н. като това, което господствува в историята, и така всички тези отделни мисли и понятия да се представят като „самоопределения" на „понятието", което се развива в историята. В такъв случай напълно естествено е, че всички отношения на хората могат да се извеждат от понятието на човека, от въображаемия човек, от същността на човека, от „Човека". Това именно правеше спекулативната философия. Хегел сам признава в края на „Философия на историята"[14], че „разглеждал движението само на *понятието*" и изобразил в историята „истинската теодицея" (стр. 446). Сега можем отново да се върнем към производителите на „понятието", към теоретиците, идеолозите и философите и да направим извода, че философите, мислителите като такива открай време са господствували в историята — извод, който, както видяхме, беше изказан вече от Хегел. И така, целият фокус, с който се доказва суверенността на духа (йерархията у Щирнер) в историята, се свежда до следните три похвати.

№ 1. Мислите на господствуващите индивиди — господствуващи по силата на емпирични основания, при емпирични условия и в качеството на материални индивиди — трябва да се отделят от тези господствуващи индивиди и по този начин да се признае господството на мислите или илюзиите в историята.

№ 2. В това господство на мислите трябва да се внесе известен ред, трябва да се докаже съществуването на някаква мистична връзка между следващите една след друга господствуващи мисли, което се постига с това, че те се разглеждат като „самоопределения на понятието" (това е възможно, защото тези мисли действително са свързани една с друга посредством емпиричната си основа и защото взети *само* като мисли те стават саморазличения, различия, които са породени от мисленето).

№ 3. За да се отстрани мистичният вид на това „понятие, определящо самото себе си", то бива превърнато в лице — „Самосъзнание" — или — за да се даде вид на истински материализъм — в редица лица, които се явяват в историята като представители на „понятието", в „мислещи", „философи", идеолози, които на свой ред биват определяни като творци на историята, като „съвет на стражите", като господствуващи*. По такъв начин от историята се отстраняват всички материалистически елементи и сега могат спокойно да се отпуснат юздите на спекулативния кон.

Докато в обикновения живот всеки shopkeeper** отлично умее да различава това, за което се представя един или друг човек, от това, което той действително представлява, нашата историография още не е стигнала до това банално познание. Тя вярва безрезервно на всяка епоха, каквото и да говори и да си въобразява тя за себе си.

Този исторически метод, който господствуваше в Германия, а също и причината, поради която той господствуваше предимно там, трябва да бъде обяснен, като се изхожда от неговата връзка с илюзиите на идеолозите въобще, например с илюзиите на юристите, политиците (включително и практическите държавни дейци), както и от догматичните фантазии и извращения на тези приятели. Тяхното практическо положение в живота, тяхната професия и съществуващото разделение на труда обясняват много просто този метод.

[В. ДЕЙСТВИТЕЛНАТА БАЗА НА ИДЕОЛОГИЯТА]

[1.] *Общуване и производителна сила*

Най-голямото разделение на материалния и духовния труд е отделянето на града от селото. Противоположността между града и селото започва с преминаването от варварството към цивилизацията, от племенния строй към държавата, от местната ограниченост към нацията и преминава през цялата история на цивилизацията до наше време (Лигата срещу житните закони[15]).

Заедно с града се появява и необходимостта от администрация, полиция, данъци и т. н. — с една дума от общинно политическо устройство, а значи и от политика изобщо. Тук за пръв път се появи разделянето на населението на две големи класи, непосредствено основано върху разделението на труда и върху оръдията за произ-

* Бележка на Маркс на полето: „Човекът като такъв = „мислещия човешки дух"." *Ред.*

** — бакалин. *Ред.*

водство. Градът вече представлява фактът на концентрацията на населението, на оръдията за производство, капитала, насладите, потребностите, докато в селото се наблюдава диаметрално противоположният факт — изолираност и разпокъсаност. Противоположността между града и селото може да съществува само в рамките на частната собственост. Тя изразява в най-рязка форма подчинението на индивида на разделението на труда и на определена, натрапена му дейност — подчинение, което превръща едного в ограничено градско животно, а другиго — в ограничено селско животно и всекидневно отново поражда противоположността между техните интереси. Трудът отново е тук най-главното, той е силата, която стои над *индивидите;* и докато съществува тази сила, дотогава трябва да съществува и частната собственост. Унищожаването на противоположността между града и селото е едно от първите условия за обществено единство — условие, което на свой ред зависи от множество материални предпоставки и което, както се вижда още от пръв поглед, не може да бъде осъществено само от волята. (Тези условия трябва тепърва подробно да се разгледат.) Отделянето на града от селото може да се разглежда също и като отделяне на капитала от поземлената собственост, като начало на едно независимо от поземлената собственост съществуване и развитие на капитала, т. е. на собственост, основана само върху труда и размяната.

В градовете, които средновековието не получи в готов вид от миналата история, а които бяха образувани наново от освободили се крепостни, единствената собственост на всеки индивид — ако не се смята малкият капитал, който той е донасял със себе си и който почти целият се е състоял от най-необходимите занаятчийски инструменти — е бил неговият особен труд. Конкуренцията на постоянно пристигащите в града избягали крепостни; непрекъснатата война на селото срещу града, а следователно и необходимостта от организирана градска военна сила; оковите на общата собственост върху определена специалност; необходимостта от общи здания за продажба на своите стоки — тогава занаятчиите са били същевременно и търговци — и свързаното с това недопущане на външни лица в тези здания; противоположността на интересите на отделните занаяти; необходимостта от охрана на усвоения с такъв труд занаят; феодалната организация на цялата страна — такива са били причините за обединяването на тружениците от всеки отделен занаят в цехове. Ние тук няма да се спираме подробно на многобройните видоизменения на цеховия строй, породени от по-късното историческо развитие. В продължение на цялото средновековие непрекъснато продължава бягството на крепостните в града. Тези крепостни, преследвани в селата от своите господари, пристигали поотделно в града,

където заварвали организирана община, по отношение на която те били безсилни. и в рамките на която те били принудени да заемат положение, което се определяло от нуждата от техния труд и от интересите на техните организирани градски конкуренти. Тези работници, които идвали поотделно в града, никога не можели да станат сила, тъй като в случаите, когато техният труд имал цехов характер и изисквал обучение, цеховите майстори ги подчинявали на себе си и ги организирали според своите интереси; ако пък този труд не изисквал обучение и поради това имал не цехов, а надничарски характер, работниците не можели да се организират и завинаги оставали неорганизирани плебеи. Нуждата на градовете от надничарска работа създала плебса.

Тези градове били истински „съюзи", породени от непосредствените потребности, от грижата за охрана на собствеността и за увеличаване на средствата за производство и средствата за защита на отделните членове. Плебсът в тези градове бил съвсем безсилен вследствие на това, че се състоял от чужди един на друг, дошли тук поотделно индивиди, които неорганизирано противостояли на една организирана, военно снаряжена и ревниво следяща ги сила. Калфите и чираците били организирани във всеки занаят така, както това най-добре съответствувало на интересите на майсторите; патриархалните отношения между тях и майсторите придавали на последните двойна сила: първо, майсторите упражнявали непосредствено влияние върху целия живот на калфите и, второ, работата на калфите при един и същ майстор била действителната връзка, която ги обединявала срещу калфите на другите майстори и ги обособявала от последните; най-после, калфите били свързани със съществуващия строй вече по силата на своята заинтересованост сами да станат майстори. Ето защо, докато плебеите дигали понякога бунтове срещу целия този градски строй — бунтове, които впрочем не довеждали до никакъв резултат поради безсилието на тези плебеи, — калфите не отивали по-далеч от дребни стълкновения в рамките на отделните цехове, стълкновения, неразривно свързани със самото съществуване на цеховия строй. Всички големи въстания на средновековието изхождали от селото, но и те поради разпокъсаността и свързаната с нея крайна изостаналост на селяните също оставали напълно безрезултатни.

Разделението на труда в градовете между отделните цехове било още [съвсем примитивно], а в самите цехове между отделните работници съвсем не било провеждано. Всеки работник трябвало да знае цяла редица работи, трябвало да умее да прави всичко, което можело да се прави с неговите инструменти; ограничеността на търговията и слабата връзка между отделните градове, рядкото насе-

ление и ограничеността на потребностите пречели на по-нататъшното разделение на труда и затова всеки, който искал да стане майстор, трябвало да овладее занаята си в цялата му пълнота. Ето защо у средновековните занаятчии още се наблюдава известен интерес към тяхната специална работа и към сръчното ѝ изпълнение, интерес, който можел да се издига до степента на примитивния художествен вкус. Но по същата причина всеки средновековен занаятчия бил изцяло погълнат от своята работа и се отнасял към нея с робска преданост и ѝ бил много по-подчинен, отколкото съвременният работник, който се отнася равнодушно към своята работа.

Капиталът в тези градове бил естествено възникнал капитал; той се заключавал в жилището, в занаятчийските инструменти и в естествено възникналата, наследствена клиентела; вследствие на неразвитото общуване и на недостатъчното обръщение капиталът не можел да се реализира и поради това преминавал по наследство от бащата у сина. Този капитал за разлика от съвременния не се оценявал в пари — в последния случай е безразлично в каква именно вещ се заключава той, — а бил непосредствено свързан с определения труд на собственика, съвсем неделим от него и затова — *съсловен* капитал.

Следващото разширяване на разделението на труда било обособяването на търговията от производството, образуването на особена класа търговци — обособяване, което било наследено в запазените от историческото минало градове (между другото с еврейско население) и много скоро се появило в нововъзникналите градове. С това се създавала възможност за търговска връзка, излизаща извън пределите на най-близката околност — възможност, осъществяването на която зависело от съществуващите средства за съобщение, от обусловеното от политическите отношения състояние на обществената безопасност по пътищата (както е известно, през цялото средновековие търговците се движели във въоръжени кервани) и от обусловеното от съответното стъпало на културата по-голямо или по-малко развитие на потребностите в достъпните за сношения области.

С концентрацията на търговските връзки в ръцете на особена класа и с разширяването, което — благодарение на търговците — получила търговията, която излязла извън пределите на най-близките околности на града, веднага възниква и едно взаимодействие между производството и търговията. Градовете влизат във връзка *един с друг*, от един град в друг се докарват нови оръдия на труда и разделението между производство и търговия скоро предизвиква ново разделяне на производството между отделните градове, във всеки от които преобладава особен отрасъл на промишлеността. Постепенно започва да изчезва първоначалната местна ограниченост.

В средните векове гражданите във всеки град били принудени за защита на своя живот да се обединяват срещу селската аристокрация; разширяването на търговията и установяването на средства за съобщение дали възможност на отделни градове да узнаят за други градове, които защищавали същите интереси в борба срещу същия противник. От многото местни обединения на жителите на отделните градове само много постепенно възниква *класата* на гражданите. Жизнените условия на отделните граждани по силата на тяхната противоположност на съществуващите отношения и на обусловения от тях начин на труд станали условия, общи за всички тях и независими от всеки един поотделно. Гражданите създали тези условия, доколкото те се откъснали от феодалните връзки, и на свой ред били създадени от тези условия, доколкото били обусловени от своята противоположност на съществуващия феодализъм. С възникването на връзката между отделните градове тези общи за всички тях условия се развили в класови условия. Едни и същи условия, една и съща противоположност, едни и същи интереси трябвало да създадат общо взето навсякъде и едни и същи нрави. Самата буржоазия се развива само постепенно, заедно с условията на своето съществуване, разпада се отново в зависимост от разделението на труда на различни групи и в края на краищата поглъща всички заварени имотни класи* в степента, в която цялата заварена собственост се превръща в промишлен или търговски капитал (същевременно буржоазията превръща по-голямата част от заварените безимотни класи и част от класите, които преди са били имотни, в нова класа — пролетариата). Отделните индивиди образуват класа само дотолкова, доколкото им се налага да водят обща борба срещу някоя друга класа; във всяко друго отношение те самите противостоят враждебно един на друг като конкуренти. От друга страна, и класата на свой ред става самостоятелна по отношение на индивидите, така че последните намират вече предварително установени условията на своя живот: класата определя тяхното жизнено положение, а с това и личната им съдба, подчинява ги на себе си. Това е явление от същата категория, както подчинението на отделните индивиди на разделението на труда, и може да бъде премахнато само по пътя на унищожаването на частната собственост и на самия труд**. Как това подчиняване на индивидите на класата се развива

* Бележка на Маркс на полето: „Тя най-напред поглъща принадлежащите непосредствено на държавата отрасли на труда, а след това — всички ± [повече или по-малко] идеологически съсловия." *Ред.*

** За това, какво означава тук изразът „унищожаване на труда" (Aufhebung der Arbeit) — виж настоящия том, стр. 65—70, 78, 189. *Ред.*

същевременно в подчиняване на всевъзможни представи и т. н. ние вече сме посочвали неведнаж.

Само от обсега на сношенията зависи дали се губят — или не — за по-нататъшното развитие създадените в една или друга местност производителни сили, особено изобретенията. Докато сношенията се ограничават с непосредственото съседство, всяко изобретение трябва да се прави отделно във всяка отделна местност; достатъчни са прости случайности като нашествията на варварските народи или дори обикновени войни, за да се доведе която и да било страна с развити производителни сили и потребности до необходимостта да започва всичко отначало. На първите стъпала на историческото развитие трябвало всекидневно да се изобретява отново и във всяка местност — независимо от другите. Колко малко са били гарантирани от пълна гибел развитите производителни сили дори при сравнително широка търговия показва примерът на финикийците*, повечето от изобретенията на които били изгубени задълго в резултат на изтикването на тази нация от търговията, на покоряването им от Александър и последвалия поради това упадък. Друг пример е съдбата на средновековната живопис върху стъкло. Само тогава, когато връзките придобиват световен характер и се базират върху едрата промишленост, когато всички нации са въвлечени в конкурентната борба, само тогава се осигурява запазването на създадените производителни сили.

Най-близко следствие от разделението на труда между различните градове било възникването на манифактурите, производствени отрасли, които надраснали рамките на цеховия строй. Историческа предпоставка на първия разцвет на манифактурите в Италия, а по-късно във Фландрия били връзките с чужди нации. В други страни — например в Англия и Франция — манифактурите първоначално се ограничавали с вътрешния пазар. Освен от посочените предпоставки възникването на манифактурите било обусловено също от нарасналата концентрация на населението, особено на селското, и на капитала, който започнал да се натрупва в отделни ръце — отчасти в цеховете въпреки цеховите закони, отчасти у търговците.

Онзи вид труд, който от самото начало предполагал макар и още най-примитивната машина, скоро проявил най-голяма способност за развитие. Тъкачеството, с което дотогава селяните се занимавали между другото, за да си изготвят необходимото облекло, било първият вид труд, който получил тласък към по-нататъшно развитие благодарение на разширяването на сношенията. Тъкаче-

* Бележка на Маркс на полето: „и производството на стъкло в средните векове". *Ред.*

ството било първата и си оставало главната манифактура. Нараснялото с увеличаването на населението търсене на платове за облекло; натрупването и мобилизирането на естествено възникналия капитал започнали в резултат на ускореното обръщение; потребността от луксозни предмети, породена от това и стимулирана от постепенното разширяване на търговията — всичко това дало тласък на количественото и качественото развитие на тъкачеството, измъкнало го от рамките на предишната форма на производство. Наред със селяните, които тъчели за собствено потребление и продължавали — продължават и сега — да правят това, в градовете възникнала нова класа тъкачи, тъканите на които били предназначени за целия вътрешен пазар — а в по-голямата си част и за външните пазари.

Тъкачеството — тази разновидност на труда, която в повечето случаи не изисква голяма сръчност и скоро се разпада на безбройно множество отрасли — по силата на цялата си вътрешна природа се противяло на цеховите окови. Ето защо с тъкачество се занимавали в повечето случаи вън от рамките на цеховата организация в селата и паланките, които постепенно се превърнали в градове и при това скоро в най-цветущите градове на всяка страна.

С появяването на свободната от цехови окови манифактура изведнаж се изменили и отношенията на собственост. Първата крачка напред от естествено възникналия съсловен капитал била появяването на търговците, чийто капитал от самото начало бил движим, бил капитал в съвременния смисъл на думата, доколкото може да става дума за това при тогавашните отношения. Втората крачка напред било появяването на манифактурата, която на свой ред мобилизирала една маса на естествено възникналия капитал и изобщо увеличила количеството на движимия капитал в сравнение с количеството на естествено възникналия.

В същото време манифактурата станала убежище за селяните от цеховете, които не ги приемали или пък лошо ги заплащали, така както преди цеховите градове са служили на селяните за убежище от [потискащата ги селска аристокрация].

Едновременно с възникването на манифактурите започнал период на скитничество, причинен от премахването на феодалните дружини, от разпущането на войските, които били образувани от всякаква сбирщина и служили на кралете срещу техните васали, от подобряването на земеделието и от превръщането на огромни пространства орна земя в пасища. Оттук вече е ясно, че това скитничество било тясно свързано с разпадането на феодализма. Още през XIII век имало отделни периоди на подобно скитничество, но то става всеобщо и продължително явление едва в края на XV и в началото на

XVI век. Тези скитници, които били толкова много, че само Хенрих VIII английски заповядал да бъдат обесени 72,000, можело да бъдат заставени да работят само с огромен труд, след като били доведени до най-крайна нужда, и при това трябвало да се преодолява тяхната най-упорита съпротива. Бързо разцъфтяващите манифактури, особено в Англия, постепенно ги погълнали.

С появяването на манифактурата различните нации започват да се конкурират, влизат в търговска борба, която водят във вид на войни, покровителствени мита и запретителни системи, докато порано народите, доколкото се намирали във връзка един с друг, водили помежду си мирна размяна. Търговията от този момент придобива политическо значение.

С появяването на манифактурата се изменя и отношението на работника към работодателя. В цеховете между калфите и майстора съществували патриархални отношения; а в манифактурата тези отношения били сменени от паричните отношения между работниците и капиталиста; докато в селата и в малките градове тези отношения продължавали да имат патриархална окраска, в големите, истински манифактурни градове от тази окраска още в ранния период не останала почти никаква следа.

Манифактурата и изобщо цялото развитие на производството достигнали огромен подем благодарение на разширяването на сношенията, предизвикано от откриването на Америка и на морския път за Източна Индия. Новите, внесени оттам продукти, особено влезлите в обръщение маси злато и сребро, които радикално изменили взаимоотношенията на класите и нанесли жесток удар на феодалната поземлена собственост и на трудещите се, авантюристичните походи, колонизацията и преди всичко станалото сега възможно и от ден на ден все по-растящо разширяване на пазарите до размерите на световен пазар — всичко това породило нова фаза на историческото развитие, върху общата характеристика на която тук няма да се спираме по-надълго. В резултат на колонизацията на новооткритите земи търговската борба между нациите получила нова храна, а с това и по-голям обсег и по-ожесточен характер.

Разширяването на търговията и манифактурата ускорило натрупването на движимия капитал, докато в цеховете, които не получавали никакъв стимул за разширяване на производството, естествено възникналият капитал си оставал неизменен или дори намалявал. Търговията и манифактурата създали едрата буржоазия; а в цеховете се концентрирала дребната буржоазия, която сега за разлика от преди вече не господствувала в градовете и трябвало да се преклони пред господството на едрите търговци и собствениците на ма-

нифактури*. Оттук упадъкът на цеховете, щом те влезли в съприкосновение с манифактурата.

В епохата, за която говорим, отношенията между нациите вземат две различни форми. В началото нищожното количество злато и сребро, което се намирало в обръщение, довело до забрана на износа на тези метали; от друга страна, промишлеността — станала необходима поради нуждата да се даде работа на растящото градско население и най-вече импортирана — не можела без привилегии, които, разбира се, можели да бъдат предоставени за борба не само срещу вътрешната, но главно срещу външната конкуренция. Посредством тези първоначални забрани местните цехови привилегии били разпрострени върху цялата нация. Митата възникнали от данъците, които феодалите събирали от минаващите през техните владения търговци, които по този начин се откупвали срещу ограбване — данъци, които по-късно се събирали също от градовете и които при възникването на съвременните държави станали най-удобното средство за хазната да се снабдява с пари.

Появяването на американското злато и сребро на европейските пазари, постепенното развитие на промишлеността, бързият подем на търговията и предизвиканият от това разцвет на свободната от цехови окови буржоазия и разпространяването на парите — всичко това придало друго значение на посочените мероприятия. Държавата, която с всеки ден все повече се нуждаела от пари, запазвала и сега по фискални съображения забраната на износа на злато и сребро; буржоата, за които тези току-що хвърлени на пазара парични маси станали главен предмет на спекула, били напълно доволни; предишните привилегии станали източник на доход за правителството и се продавали срещу пари; в митническото законодателство се появили износните мита, които само спъвали развитието на промишлеността и преследвали чисто фискални цели.

Вторият период настъпил от средата на XVII и продължил почти до края на XVIII век. Търговията и корабоплаването се разширявали по-бързо от манифактурата, която играела второстепенна роля; колониите започнали да придобиват значение на големи потребители; отделните нации разделяли помежду си в продължителни битки откриващия се световен пазар. Този период започва със законите за мореплаването и колониалните монополи. Конкуренцията между нациите се отстранявала по възможност посредством тарифи, забрани, договори; а в последна сметка борбата между конкурентите се водела и решавала с войни (особено мор-

* Бележка на Маркс на полето: „Дребна буржоазия, средно съсловие, едра буржоазия." *Ред.*

ски). Най-могъщата морска държава, Англия, получила надмощие в търговията и манифактурата. Тук вече става тяхната концентрация в една страна.

Манифактурата постоянно се охранявала с всички средства — с покровителствени мита на вътрешния пазар, с монополи на колониалния пазар и с диференциални мита на външния пазар. Оказвало се покровителство на обработването на произвежданите в дадена страна суровини (вълна и платно в Англия, коприна във Франция), забраняван бил износът на произвежданите в страната суровини (вълната в Англия) и се пренебрегвал или се забранявал износът на вносни суровини (памук в Англия). Господствуващата в морската търговия и най-мощната колониална нация си осигурявала, разбира се, и най-широко — както в количествено, така и в качествено отношение — развитие на манифактурата. Манифактурата изобщо не можела без охрана, тъй като била достатъчна и най-малката промяна в другите страни, за да се лиши тя от своя пазар и да бъде разорена; при що-годе благоприятни условия тя лесно можела да бъде въведена в една или друга страна, но именно поради това било лесно и да бъде разрушена. Същевременно благодарение на методите, по които тя се водела, особено през XVIII век в селата, тя така се сраства с жизнените отношения на огромна маса хора, че нито една страна не се осмелява да постави на карта съществуването на манифактурата, като разреши свободната конкуренция. Ето защо манифактурата, доколкото тя успява да изнася своите продукти, всецяло зависи от разширяването или ограничаването на търговията, оказвайки от своя страна сравнително нищожно обратно въздействие върху нея. С това се обяснява нейното второстепенно значение, а също влиянието на търговците през XVIII век. Именно търговците и особено притежателите на кораби най-много държали на държавното покровителство и на монополите; наистина и притежателите на манифактури искали и получавали покровителство, но по политическо значение те винаги отстъпвали на търговците. Търговските градове, особено крайморските, достигнали известна цивилизованост и придобили едробуржоазен характер, докато във фабричните градове продължавала да цари дребнобуржоазната стихия. Ср. Ейкин и т. н.[16]. XVIII век бил векът на търговията. Пинто изрично казва това[17]: „Търговията — това е страстта на нашия век“; и още: „от известно време се говори само за търговия, мореплаване, флота“*.

* Макар че движението на капитала значително се ускорило, то все още си оставало сравнително бавно. Раздробяването на световния пазар на отделни части, всяка от които се експлоатирала от отделна нация, премахването на конкуренцията между нациите, непохватността на самото производство и не-

Този период се характеризира също с отменяването на забраната на износа на злато и сребро, с възникването на търговията с пари, на банките, държавните дългове, книжните пари, на спекулациите с акции и ценни книжа, с ажиотаж с всички стоки; той се характеризира с развитие на паричната система изобщо. Капиталът отново изгубил в значителна степен първоначалния си натурален характер, с който бил още свързан.

Неудържимо развиващата се през XVII век концентрация на търговията и манифактурата в една страна — в Англия — постепенно създала за тази страна относителен световен пазар, а с това и търсене на нейните манифактурни продукти, което вече не можело да бъде задоволено от предишните промишлени производителни сили. Това именно надраснало производителните сили търсене е движещата сила, която породила третия от времето на средновековието период в развитието на частната собственост, като създала едрата промишленост — използуването на природните сили за промишлени цели, машинното производство и най-широкото разделение на труда. Другите условия на тази нова фаза — свобода на конкуренцията в пределите на страната, създаването на теоретическата механика (механиката, която била завършена от Нютон, била изобщо най-популярната наука във Франция и Англия през XVIII век) и т. н. — вече съществували в Англия. (Свободната конкуренция вътре в страната навсякъде се завоювала с революция — 1640 и 1688 г. в Англия, 1789 г. във Франция.) Конкуренцията скоро заставила всяка страна, която не желаела да изгуби историческата си роля, да прибегне за охрана на своите манифактури към нови митнически мероприятия (предишните мита вече не били годни за борба с едрата промишленост) и да въведе след това едрата промишленост, охранявана от покровителствени мита. Въпреки тези охранителни мерки едрата промишленост направила конкуренцията универсална (последната представлява практическа свобода на търговията; покровителствените мита в нея са само палиатив, отбранително оръжие *в границите* на свободата на търговията), създала съобщителните средства и съвременния световен пазар, подчинила търговията, превърнала целия капитал в промишлен капитал и породила по такъв начин бързото обръщение (развитата парична система) и централизация на капиталите. С по-

развитостта на паричната система, която още преминавала първите стъпала на развитие — всичко това силно спъвало обръщението. Следствие на това бил дребнавият, мръсен търгашески дух, свойствен на всички тогавашни търговци и на всички методи на търговия. В сравнение с притежателите на манифактури, а още повече със занаятчиите те били, разбира се, крупни бюргери — буржоа, но в сравнение с търговците и промишлениците от следващия период те си оставали дребни бюргери. Ср. А. Смит.[18]

мощта на универсалната конкуренция тя поставила всички индивиди пред необходимостта от крайно напрягане на цялата им енергия. Там, където могла, тя унищожила идеологията, религията, морала и т. н., а там, където не успяла да постигне това, тя ги превърнала в явна лъжа. За пръв път тя създала световната история, доколкото поставила задоволяването на потребностите на всяка цивилизована страна и на всеки индивид в нея в зависимост от целия свят и доколкото унищожила предишната естествено създадена обособеност на отделните страни. Тя подчинила природознанието на капитала и лишила разделението на труда от последните следи от неговия естествен характер. Тя унищожила изобщо естествено образувалите се отношения, доколкото това е възможно в рамките на труда, и ги превърнала в парични отношения. Вместо предишните естествено възникнали градове тя създала съвременните големи промишлени градове, които израствали с мълниеносна бързина. Навсякъде, където прониквала, тя разрушавала занаята и изобщо всички предишни стъпала на промишлеността. Тя завършила победата на търговския град над селото. [Нейната първа предпоставка] е автоматичната система. [Нейното развитие] породило маса производителни сили, за които частната [собственост] станала също такива окови, каквито цеховият строй — за манифактурата, а дребното селско производство — за развиващия се занаят. При господството на частната собственост тези производителни сили се развиват само едностранчиво, като стават за мнозинството разрушителни сили, а множество подобни производителни сили съвсем не могат да си намерят приложение при частната собственост. Едрата промишленост създала навсякъде общо взето еднакви отношения между класите на обществото и с това унищожила особеностите на отделните националности. И най-после, докато буржоазията на всяка нация още запазва отделни национални интереси, едрата промишленост създала класа, на която във всички нации са присъщи едни и същи интереси и у която вече е унищожена националната обособеност — класа, която действително е откъсната от целия стар свят и същевременно му противостои. Едрата промишленост прави непоносими за работника не само неговото отношение към капиталиста, но и самия труд.

Разбира се, едрата промишленост не достига във всички места на дадена страна еднакво равнище на развитие. Това обаче не забавя класовото движение на пролетариата: слоят пролетарии, породен от едрата промишленост, застава начело на това движение и увлича след себе си цялата останала маса, а невъвлечените в едрата промишленост работници се оказват по вина на тази едра промишленост в още по-лошо жизнено положение от работниците,

заети в самата едра промишленост. Също така страните, в които е развита едра промишленост, въздействуват върху plus ou moins* непромишлените страни, доколкото последните благодарение на световната търговия биват въвличани във всеобщата конкурентна борба**.

Тези различни форми са също форми на организация на труда, а значи и на собствеността. Във всеки период е ставало обединяване на съществуващите производителни сили, доколкото потребностите са правели необходимо това обединяване.

[2.] Отношение на държавата и правото към собствеността

Първата форма на собственост както в античния свят, така и в средните векове е племенната собственост, обусловена у римляните главно от войната, а у германците — от скотовъдството. У античните народи — поради това, че в един град са живеели съвместно няколко племена — племенната собственост се явявала като държавна собственост, а правото на отделния индивид върху нея се ограничавало с простото владение [possessio], което обаче, както и племенната собственост изобщо, се разпростирало само върху поземлената собственост. Истинската частна собственост се появява у древните, както и у съвременните народи едва с движимата собственост. — (Робство и общност [Gemeinwesen]) (dominium ex iure Quiritum***). У народите, които водят своя произход от средновековието, племенната собственост преминава редица различни стъпала — феодална поземлена собственост, корпоративна движима собственост, манифактурен капитал, — преди да се превърне в съвременния, породен от едрата промишленост и от всеобщата конкурен-

* — повече или по-малко. *Ред.*

** Конкуренцията изолира индивидите — не само буржоата, но още повече и пролетариите, въпреки че ги събира на едно място. Ето защо минава много време, докато тези индивиди успеят да се обединят, да не говорим за това, че за това обединение — ако то не остане само местно — едрата индустрия трябва тепърва да създаде необходимите средства, а именно големите промишлени градове и евтините, бързи съобщителни средства. Ето защо едва след дълга борба може да бъде победена всяка организирана власт, противостояща на тези изолирани индивиди, живеещи в условия, които всекидневно възпроизвеждат тази изолираност. Да се иска противното е равносилно да се иска в тази определена историческа епоха да не съществува конкуренция или индивидите да избият от главата си отношенията, над които те нямат никакъв контрол поради своята изолираност.

*** — владение на основание на правото на римските граждани. *Ред.*

ция капитал, в чиста частна собственост, отхвърлила всяка привидност на общност [Gemeinwesen] и изключила каквото и да било въздействие на държавата върху развитието на собствеността. На тази съвременна частна собственост съответствува съвременната държава, която посредством данъците постепенно била откупвана от частните собственици и благодарение на държавните дългове се оказала напълно в тяхната власт; самото съществуване на тази държава, регулирано от повишаването и спадането на курса на държавните ценни книжа на борсата, изцяло зависи от търговския кредит, който частните собственици, буржоата, й оказват. Тъй като буржоазията не е вече *съсловие*, а *класа*, тя е принудена вече да се организира не в местен, а в национален мащаб и да придаде на обикновените си интереси всеобща форма. Благодарение на освобождаването на частната собственост от общността [Gemeinwesen] държавата получила самостоятелно съществуване наред с гражданското общество и извън него; но всъщност държавата не е нищо друго освен форма на организация, която буржоата неизбежно трябва да приемат, за да могат — както вън, така и вътре в държавата — да гарантират взаимно своята собственост и своите интереси. Самостоятелността на държавата съществува в наше време само в такива страни, в които съсловията още не са се развили докрай в класи, в които съсловията, ликвидирани вече в по-напредналите страни, още продължават да играят известна роля, образувайки неопределена смесица, в които поради това нито една част от населението не може да постигне господство над другите му части. Такова именно е положението в Германия. Най-съвършеният пример на съвременна държава е Северна Америка. Най-новите френски, английски и американски писатели единодушно твърдят, че държавата съществува само заради частната собственост, така че това разбиране вече е проникнало и в обикновеното съзнание.

Тъй като държавата е формата, в която индивидите, принадлежащи към господствуващата класа, осъществяват своите общи интереси и в която се съсредоточава цялото гражданско общество на дадена епоха, от това следва, че всички общи институции се опосредствуват от държавата, получават политическа форма. Оттук именно произлиза илюзията, че законът се основава на волята, и то на откъснатата от реалната си основа *свободна* воля. Също така и правото на свой ред се свежда след това до закона.

Частното право се развива едновременно с частната собственост от процеса на разлагането на естествено възникналите форми на общност [Gemeinwesen]. У римляните развитието на частната собственост и на частното право нямало по-нататъшни промишлени и търговски последици, защото техният начин на производство оставал

неизменен.* За съвременните народи, у които промишлеността и търговията разложиха феодалната форма на общност [Gemeinwesen], с възникването на частната собственост и частното право започна нова фаза, която се оказа способна за по-нататъшно развитие. Първият град, който разгърнал широка морска търговия през средните векове, Амалфи, създал и морското право. Щом промишлеността и търговията — най-напред в Италия, а по-късно и в другите страни — развили по-нататък частната собственост, веднага било възстановено и отново получило силата на авторитет грижливо разработеното римско частно право. Когато по-късно буржоазията се засилила до такава степен, че князете започнали да защищават нейните интереси, за да съкрушат с нейна помощ феодалната аристокрация, във всички страни — във Франция през XVI век — започнало истинското развитие на правото, което навсякъде, с изключение на Англия, се извършвало на основата на римския кодекс. Но и в Англия за по-нататъшното развитие на частното право (особено в оная негова част, която се отнася до движимото имущество) се наложило да се обърнат към принципите на римското право. (Не трябва да се забравя, че правото също няма своя собствена история, както и религията.)

В частното право съществуващите отношения на собственост се изразяват като резултат на всеобщата воля. Самото jus utendi et abutendi** свидетелствува, от една страна, за това, че частната собственост е станала съвсем независима от общността [Gemeinwesen], и от друга — за илюзията, че самата частна собственост била основана изключително върху частната воля, върху произволното разпореждане с вещта. На практика понятието abuti*** има много определени икономически граници за частния собственик, ако той не иска неговата собственост, а значи и неговото jus abutendi**** да преминат в други ръце; защото вещта, разглеждана само по отношение на неговата воля, съвсем не е вещ; тя става вещ, действителна собственост, едва в процеса на общуването и независимо от правото (едно *отношение*, това, което философите наричат идея*****). Тази юридическа илюзия, която свежда правото до чистата воля, неизбежно довежда — при по-нататъшно развитие на отношенията на

* Бележка на Енгелс на полето: „(Лихварството!)“. *Ред.*

** — право на употреба и злоупотреба, т. е. право на разпореждане с вещта по своя воля. *Ред.*

*** — злоупотребявам. *Ред.*

**** — право на злоупотреба. *Ред.*

***** Бележка на Маркс на полето: *„Отношението за философите е равнозначно на идеята.* Те познават само отношението на „Човека“ към самия себе си и поради това всички реални отношения стават за тях идеи.“ *Ред.*

собственост — до това, че едно или друго лице може юридически да има право върху някаква вещ, без фактически да я притежава. Ако например вследствие на конкуренцията някой поземлен участък престава да дава рента, собственикът му все пак продължава юридически да има право върху него заедно с jus utendi et abutendi. Но той няма какво да прави с това право: като поземлен собственик той няма нищо, ако не притежава свръх това достатъчно капитал, за да обработва своята земя. Със същата илюзия на юристите се обяснява обстоятелството, че за тях и за всеки кодекс е изобщо проста случайност, че индивидите влизат помежду си в отношения, например сключват договори; тези отношения се разглеждат от тях като такива, в които по желание може да се влиза и да не се влиза и съдържанието на които всецяло зависи от индивидуалния произвол на договарящите страни.

Всеки път, когато развитието на промишлеността и търговията е създавало нови форми на общуване, например застрахователни и т. н. дружества, правото е бивало принудено да ги санкционира като нови видове придобиване на собственост.

[3. Естествено възникнали и създадени от цивилизацията оръдия за производство и форми на собственост]

. . . * От първото произтича предпоставката за развито разделение на труда и за широка търговия, от второто — местната ограниченост. В първия случай индивидите трябва да бъдат събрани заедно, във втория те вече се намират до самото налично оръдие за производство в качеството на оръдия за производство. Следователно тук изпъква разликата между естествено възникналите оръдия за производство и оръдията за производство, създадени от цивилизацията. Нивата (водата и т. н.) може да се разглежда като естествено възникнало оръдие за производство. В първия случай, при естествено възникналите оръдия за производство индивидите се подчиняват на природата, а във втория случай те се подчиняват на един продукт на труда. Ето защо и собствеността в първия случай (поземлената собственост) се явява като непосредствено, естествено възникнало господство, а във втория — като господство на труда, по-специално на натрупания труд, на капитала. Първият случай предполага, че индивидите са обединени от някаква връзка — семейна, племенна или дори териториална и т. н., а вторият случай предполага, че те са не-

* Тук липсват четири страници от ръкописа. *Ред.*

зависими един от друг и са свързани само посредством размяната. В първия случай размяната представлява главно размяна между човека и природата, при която трудът на човека се разменя срещу продукти на природата, а във втория случай — това е предимно размяна, извършвана между хората. В първия случай е достатъчен обикновеният здрав смисъл, физическата и умствената дейност още съвсем не са отделени една от друга; във втория случай вече трябва практически да се извърши разделението между умствен и физически труд. В първия случай господството на собственика над несобствениците може да се опира на личните отношения, на един или друг вид общност [Gemeinwesen], във втория случай то трябва да вземе веществена форма, като се изрази в нещо трето, в парите. В първия случай съществува дребна промишленост, но тя е подчинена на използуването на естествено възникнало оръдие за производство и поради това тук няма разпределение на труда между различните индивиди; във втория случай промишлеността се базира върху разделението на труда и съществува само благодарение на това разделение.

Досега ние изхождахме от оръдията за производство и още тук се прояви необходимостта от частна собственост на известни стъпала на промишленото развитие. В industrie extractive* частната собственост още изцяло съвпада с труда; в дребната промишленост и досега навсякъде в земеделието собствеността е необходимо следствие от съществуващите оръдия за производство; в едрата промишленост противоречието между оръдието за производство и частната собственост се проявява най-напред като продукт на едрата промишленост, за създаването на който последната трябва да е достигнала вече високо развитие. Следователно едва при нея става възможно унищожаването на частната собственост.

В едрата промишленост и в конкуренцията всички условия за съществуване, всички обусловености, всички едностранчивости на индивидите са се слели в двете най-прости форми — в частната собственост и труда. Парите правят всяка форма на общуване и самото общуване нещо случайно за индивидите. Следователно вече в парите се корени явлението, че всяко общуване досега е било само общуване на индивидите при определени условия, а не на индивидите като индивиди. Тези условия се свеждат до две: до натрупан труд, или частна собственост, и до действителен труд. Ако едното от двете се прекратява, то и общуването спира. Съвременните икономисти — например Сисмонди, Шербюлие и т. н. — сами противопоставят association des individus** на association des capitaux***. Но, от дру-

* — добивна промишленост. *Ред.*
** — асоциацията на индивидите. *Ред.*
*** — асоциацията на капиталите. *Ред.*

га страна, самите индивиди са напълно подчинени на разделението на труда и поради това са поставени в най-пълна зависимост един от друг. Частната собственост, доколкото противостои на труда в рамките на труда, се развива от необходимостта на натрупването. В началото тя все още запазва формата на общност [Gemeinwesen], но в хода на развитието все повече се приближава до съвременната форма на частната собственост. С разделението на труда още от самото начало е дадено и разделение на *условията* на труда, на оръдията на труда и материалите, а с това и раздробяването на натрупания капитал между различни собственици, а с това и разцеплението между капитал и труд, а също и различните форми на самата собственост. Колкото повече се развива разделението на труда и колкото повече расте натрупването, толкова по-силно се развива и това разцепление. Самият труд може да съществува само при условие на това разцепление.

По този начин тук се разкриват два факта.* Първо, производителните сили се явяват като нещо съвършено независимо и откъснато от индивидите, като особен свят наред с индивидите; причината за това е, че индивидите, чиито сили са те, са раздробени и противостоят един на друг, докато тези сили, от своя страна, стават действителни сили само в общуването и във взаимната връзка на тези индивиди. Следователно на едната страна — съвкупност от производителни сили, които са взели тъй да се каже веществен вид и за самите индивиди са вече не сили на индивидите, а сили на частната собственост, и следователно са сили на индивидите само дотолкова, доколкото последните са частни собственици. В нито един от предишните периоди производителните сили не са вземали тази форма, безразлична към общуването на индивидите *в качеството* на такива, защото самото им общуване е било още ограничено. На другата страна се намира противостоящото на тези производителни сили болшинство на индивидите, от които тези сили са откъснати и които — лишени от всякакво реално жизнено съдържание — са станали абстрактни индивиди, но само поради това именно получават възможност да влязат във връзка един с друг *в качеството на индивиди*.

Единствената връзка, в която те още се намират с производителните сили и със своето собствено съществуване — трудът, е изгубила у тях всяка привидност на самодейност и запазва живота им само с това, че го осакатява. Докато в предишните периоди самодейността и производството на материалния живот са били разделени вследствие на това, че са били осъществявани от различни лица и

* Бележка на Енгелс на полето: „Сисмонди". *Ред.*

производството на материалния живот още се е смятало поради ограничеността на самите индивиди за второстепенен вид самодейност — сега те толкова са се отдалечили, че изобщо материалният живот се явява като цел, а производството на този материален живот — трудът (който сега е единствено възможната, но както ще видим, отрицателна форма на самодейност), се явява като средство.

И така сега работата стигна дотам, че индивидите трябва да присвоят съществуващата съвкупност от производителни сили не само за да постигнат самодейност, но и изобщо да осигурят своето съществуване. Това присвояване е обусловено преди всичко от обекта, който трябва да бъде присвоен, от производителните сили, които са се развили в определена съвкупност и съществуват само в рамките на универсалното общуване. Вече по силата на това присвояването трябва да има универсален характер, съответствуващ на производителните сили и на общуването. Самото присвояване на тези сили не е нищо друго освен развитие на индивидуалните способности, съответствуващи на материалните оръдия за производство. Вече поради това присвояването на определена съвкупност оръдия за производство е равносилно на развитието на определена съвкупност способности у самите индивиди. По-нататък това присвояване е обусловено от присвояващите индивиди. Само съвременните пролетарии, откъснати напълно от самодейността, са в състояние да извоюват своята пълна, не вече ограничена самодейност, която се състои в присвояването на една съвкупност от производителни сили и в произтичащото оттук развитие на една съвкупност от способности. Всички предишни революционни присвоявания са били ограничени; индивидите, чиято самодейност е била скована от ограниченото оръдие за производство и от ограниченото общуване, присвоявали това ограничено оръдие за производство и стигали по силата на това само до нова ограниченост. Тяхното оръдие за производство ставало тяхна собственост, но самите те си оставали подчинени на разделението на труда и на своето собствено оръдие за производство. При всички минали присвоявания масата индивиди оставала подчинена на едно единствено оръдие за производство; при пролетарското присвояване масата оръдия за производство трябва да бъде подчинена на всеки индивид, а собствеността — на всички индивиди. Съвременното универсално общуване не може да бъде подчинено на индивидите по никакъв друг начин, освен като бъде подчинено на всички.

Присвояването е обусловено по-нататък от начина, по който то трябва да бъде осъществено. То може да бъде осъществено само посредством обединяване, което по силата на свойствата, присъщи на самия пролетариат, може да бъде само универсално, и посредством революция, в която, от една страна, се събаря властта на предишния

начин на производство и общуване, а също и на предишната структура на обществото, от друга — се развива универсалният характер на пролетариата и енергията, която му е необходима, за да осъществи това присвояване, при което пролетариатът отхвърля от себе си всичко, което още е останало у него от предишното му обществено положение.

Едва на това стъпало самодейността съвпада с материалния живот, което съответствува на развитието на индивидите в цялостни индивиди и на премахването на всякаква стихийност. Също така си съответствуват превръщането на труда в самодейност и превръщането на предишното принудително общуване в общуване на индивидите като такива. Присвояването на цялата съвкупност на производителните сили от обединилите се индивиди унищожава частната собственост. Докато в историята досега едно или друго особено условие винаги се е явявало като случайно, сега случайно става самото обособяване на индивидите, особената частна професия на един или друг индивид.

В индивидите, които вече не са подчинени на разделението на труда, философите виждаха идеал под името „Човек", а целия изобразен от нас процес на развитие те разглеждаха като процес на развитието на „Човека", при което на мястото на съществувалите досега във всяка историческа епоха индивиди поставяха този „Човек" и го изобразяваха като движеща сила на историята. Така целият исторически процес се разглеждаше като процес на самоотчуждаването на „Човека"; това се обяснява по същина с обстоятелството, че на мястото на човека от едно минало стъпало те винаги поставяха средния човек от по-късно стъпало и приписваха на предишните индивиди по-късно съзнание. В резултат на това преобръщане, което по начало се абстрахира от действителните условия, стана възможно да се превърне цялата история в процес на развитие на съзнанието.

* * *

Най-после ние получаваме още следните резултати от разбирането на историята, което развихме: 1) В своето развитие производителните сили достигат такова стъпало, на което възникват производителни сили и средства на общуване, които при съществуващите условия носят със себе си само бедствия и които вече не са производителни, а разрушителни сили (машини и пари). Заедно с това възниква класа, която е принудена да носи върху себе си всички тежести на обществото, без да се ползува от неговите блага, и която, изтикана от обществото, бива тласната в най-решително противоречие с всички останали класи; тази класа съставлява болшинството от

всички членове на обществото и от нея изхожда съзнанието за необходимостта от коренна революция, комунистическото съзнание, което може, разбира се — благодарение на разбирането на положението на тази класа, — да се образува и сред други класи; 2) условията, при които могат да бъдат приложени определени производителни сили, са условия на господството на определена обществена класа, социалната власт на която, произтичаща от нейното имуществено положение, намира всеки път своя *практическо*-идеалистически израз в съответната държавна форма и поради това всяка революционна борба се насочва срещу класата, която е господствувала преди това*; 3) при всички минали революции характерът на дейността винаги е оставал незасегнат — винаги въпросът е бил само за друго разпределяне на тази дейност, за ново разпределяне на труда между други лица, докато комунистическата революция се насочва срещу предишния *характер* на дейност, премахва *труда*** и унищожава господството на каквито и да било класи заедно със самите класи, тъй като тази революция се извършва от класата, която в обществото вече не се смята за класа, не се признава като класа и вече е израз на разлагането на всички класи, националности и т. н. в сегашното общество; и 4) както за масовото създаване на това комунистическо съзнание, така и за постигането на самата цел е необходимо масово изменение на хората, което е възможно само в практическо движение, в *революция;* следователно революцията е необходима не само поради това, че по никакъв друг начин не е възможно да се събори *господствуващата* класа, но и затова, защото *събарящата* класа може да отхвърли от себе си цялата стара мръсотия и да стане способна да създаде нова основа на обществото само в революцията***.

* Бележка на Маркс на полето: „Тези хора са заинтересовани да запазят сегашното състояние на производството". *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „съвременна форма на дейност, при която господството . . ." *Ред.*

*** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Докато по отношение на тази необходимост на революцията всички комунисти както във Франция, така и в Англия и Германия са отдавна вече съгласни помежду си, свети Бруно продължава спокойно да бленува и мисли, че „реалният хуманизъм", т. е. комунизмът, се поставя „на мястото на спиритуализма" (който не заема никакво място) само за да се ползува с почит. И тогава — продължава да мечтае той — „ще дойде най-после спасението, земята ще стане небе, а небето — земя". (Богословът съвсем не може да забрави небето.) „Тогава радостта и блаженството ще звучат като небесни хармонии от век на век" (стр. 140). Светият отец на църквата ще бъде доста учуден, когато неочаквано за него настъпи денят на страшния съд, в който ще стане всичко това — ден, утринната заря на който ще бъде заревото на горящи градове, — когато сред тези „небесни хармонии" ще се раздаде мелодията на „Марсилезата" и „Карманьолата" с неизбежната при това оръдейна стрелба, а тактът ще бъде даван от гилотината;

[C.] КОМУНИЗЪМ. — ПРОИЗВОДСТВО НА САМАТА ФОРМА НА ОБЩУВАНЕ

Комунизмът се отличава от всички предишни движения по това, че извършва преврат в самата основа на всички предишни отношения на производство и общуване и за пръв път съзнателно разглежда всички стихийно възникнали предпоставки като творения на предшествуващите поколения, лишава тези предпоставки от стихийност и ги подчинява на властта на обединените индивиди. Ето защо установяването на комунизма има по своята същност икономически характер: то е създаване на материалните условия на това обединяване; то превръща наличните условия в условия на обединяването. Строят, създаван от комунизма, е тъкмо такава действителна база, която изключва всичко, което съществува независимо от индивидите, тъй като съществуващият строй не е нищо друго освен продукт на съществувалото досега общуване между самите индивиди. Следователно към условията, създадени от предишното производство и общуване, комунистите практически се отнасят като към неорганични, но при това те съвсем не си въобразяват, че намерението или предназначението на миналите поколения е било да им доставят материал, и не смятат, че тези условия са били неорганични за индивидите, които са ги създали. Разликата между индивида като личност и случайния индивид не е просто логическа разлика, а исторически факт. В различно време тя има различен смисъл, например съсловието, а също така plus ou moins* и семейството е през XVIII век нещо случайно за индивида. Това е разлика, която не ние трябва да правим за всяка епоха, а която всяка епоха сама прави между различните елементи, които тя намира в готов вид, действувайки при това не съгласно понятието, а под натиска на материалните жизнени колизии. Между всичко, което изглежда случайно на по-късната епоха, противоположно на предшествуващата — следователно и между наследените от миналата епоха елементи, — е и формата на общуване, която е съответствувала на определено стъпало на развитие на производителните сили. Отношението на производителните сили към формата на общуване е

когато подлата „маса" зареве ça ira, ça ira и унищожи „самосъзнанието", като го обеси на фенера[19]. Свети Бруно има най-малко основания да си рисува утешителна картина на „радостта и блаженството от век на век". Ние се въздържаме от удоволствието да конструираме априорно поведението на свети Бруно в деня на страшния съд. Трудно е също да се реши дали пролетариите, които извършват революция, трябва да се схващат „като субстанция", като „маса", която иска да събори критиката, или като „еманация" на духа, на която още липсва нужната за смилане на Бауеровите мисли консистенция." *Ред.*

* — повече или по-малко. *Ред.*

отношението на формата на общуване към действията или дейността на индивидите. (Основната форма на тази дейност е, разбира се, материалната дейност, от която зависи всяка друга дейност: умствена, политическа, религиозна и т. н. Една или друга организация на материалния живот зависи, разбира се, всеки път от развилите се вече потребности, а самото пораждане на тези потребности, както и тяхното задоволяване, е исторически процес, който не се наблюдава при овците или кучетата (главен аргумент на Щирнер, упорито изтъкван от него *adversus* hominem*), макар че овците и кучетата в своя сегашен вид несъмнено са — наистина malgré eux** — продукт на исторически процес.) Условията, при които се извършва общуването на индивидите — докато още не е възникнало посоченото по-горе противоречие, — са условия, които се отнасят към тяхната индивидуалност и не са нещо външно за тях; това са условия, при които тези определени, съществуващи в определени отношения индивиди, могат единствено да произвеждат своя материален живот и това, което е свързано с него; следователно те са условия за самодейността на тези индивиди и се създават от тази тяхна самодейност***. И така определени условия, при които хората произвеждат, съответствуват — докато още не е възникнало посоченото противоречие — на тяхната действителна обусловеност, на тяхното едностранчиво битие, едностранчивостта на което проличава едва при възникването на противоречието и съществува следователно само за по-късните поколения. Тези условия изглеждат тогава случайни окови и съзнанието, че те са окови, се приписва и на миналото време.

Тези различни условия, които в началото бяха условия на самодейността, а по-късно се оказаха нейни окови, образуват в цялото историческо развитие свързана редица от форми на общуване, връзката между които се състои в това, че на мястото на предишната, станала окови форма на общуване идва нова — съответствуваща на по-развитите производителни сили, а значи и на по-прогресивния вид самодейност на индивидите — форма на общуване, която á son tour**** се превръща в окови и се замества от друга форма. Тъй като тези условия на всяко стъпало на историческото развитие съответствуват на едновременно извършващото се развитие на производителните сили, тяхната история е същевременно история на развиващите се и поемани от всяко ново поколение производи-

* — *против* човека. *Ред.*

** — против волята си. *Ред.*

*** Бележка на Маркс на полето: „Производство на самата форма на общуване". *Ред.*

**** — на свой ред. *Ред.*

телни сили, а с това история на развитието на силите на самите индивиди.

Тъй като това развитие се извършва стихийно, т. е. тъй като то не е подчинено на един общ план на свободно обединили се индивиди, то изхожда от различни местности, племена, нации, отрасли на труда и т. н., всеки от които първоначално се развива независимо от другите и едва постепенно влиза във връзка с тях. По-нататък, това развитие става само много бавно; различните стъпала и интереси никога не се преодоляват напълно, а само се подчиняват на побеждаващите интереси, продължавайки в течение на векове да влачат своето съществуване наред с тях. Оттук следва, че дори в рамките на една и съща нация индивидите, дори ако се абстрахираме от техните имуществени отношения, преминават съвсем различно развитие и че един по-ра̀нен интерес, когато съответствуващата му форма на общуване вече е изтласкана от формата на общуване, която съответствува на по-късен интерес, още дълго продължава по традиция да има власт в лицето на обособилата се от индивидите илюзорна общност (държава, право) — власт, която в последна сметка може да бъде сломена само чрез революция. С това се обяснява също така защо по някои въпроси, които допущат по-обобщен израз, съзнанието може понякога да изглежда като изпреварило съвременните му емпирични отношения, така че в битките на някоя по-късна епоха хората могат да се опират на авторитета на теоретиците на миналото.

Обратно, в страни, които подобно на Северна Америка са започнали развитието си във вече развита историческа епоха, то се извършва много бързо. Подобни страни нямат други стихийно възникнали предпоставки освен индивидите, които се заселват там и които са били принудени да сторят това от несъответствуващите на техните потребности форми на общуване в старите страни. Ето защо те започват своето развитие, разполагайки с най-прогресивните индивиди на старите страни, а следователно и със съответствуващата на тези индивиди най-развита форма на общуване, преди още тази форма на общуване да може да се утвърди в старите страни*. Това се отнася до всички колонии, доколкото те не са само военни или търговски лагери. Като примери могат да служат Картаген, гръцките колонии и Исландия през XI и XII век. Подобен процес се наблюдава и при завоюване, ако в завоюваната страна се

* Лична енергия на индивидите от отделни нации — германци и американци, — енергия вече благодарение на кръстосване на расите — затова германците са кретенообразни; във Франция и Англия и т. н. чуждоземците са се заселили на вече развита почва, в Америка на съвсем нова почва, а в Германия първоначалното население не е мръднало от мястото си.

пренася в готов вид развилата се на друга почва форма на общуване. Докато в своята родина такава форма на общуване е още обременена с интереси и отношения, наследени от миналите епохи — на новото място тя може и трябва да бъде утвърдена напълно и без препятствия, макар и само за това — да осигури продължително господство на завоевателите. (Англия и Неапол след завоюването им от норманите, когато те получили най-завършената форма на феодална организация.)

Няма нищо по-обикновено от представата, че в историята досега всичко се е свеждало до *завоюване*. Варварите *завоюваха* Римската империя и с факта на това завоюване е прието да се обяснява преходът от античния свят към феодализма. Но при завоюването от варварите всичко зависи от това, развил ли е вече завоюваният народ по това време промишлени производителни сили, както това се наблюдава у съвременните народи, или неговите производителни сили се базират главно само на обединението му и на съществуващата форма на общност [Gemeinwesen]. По-нататък, характерът на завоюването е обусловен от обекта на завоюването. Състоянието на банкера, което се състои от ценни книжа, не може ни най-малко да бъде завоювано, ако завоевателят не се подчини на условията на производство и общуване, които съществуват в завладяната страна. Същото се отнася и до целия промишлен капитал на една или друга съвременна промишлена страна. И, най-после, навсякъде много скоро идва краят на завоюването. Когато вече не остава нищо за завоюване, трябва да се премине към производство. От тази настъпваща много скоро необходимост от производство следва, че формата на обществения строй, приета от установилите се завоеватели, трябва да съответствува на стъпалото на развитие на производителните сили, което те заварват, а ако първоначално няма такова съответствие, формата на обществения строй трябва да се измени съобразно с производителните сили. С това се обяснява също и един факт, отбелязан навсякъде в епохата след преселението на народите, а именно: робът стана господар и завоевателите много скоро приеха езика, образованието и нравите на завоюваните народи. Феодализмът съвсем не е бил пренесен в готов вид от Германия; неговият произход се корени в организацията на военното дело у варварите през време на самото завоюване и тази организация едва след завоюването — благодарение на въздействието на производителните сили, намерени в завоюваните страни — се разви в истински феодализъм. Доколко тази форма е била обусловена от производителните сили, показват неуспешните опити да се установят други форми, основани на староримските отживелици (Карл Велики и т. н.).

Следователно всички исторически колизии според нашето разбиране се коренят в противоречието между производителните сили и формата на общуване. Впрочем за възникване на колизии в някоя страна съвсем не е необходимо това противоречие да бъде доведено до крайност именно в тази страна. Конкуренцията, породена от разширеното международно общуване с по-развити в промишлено отношение страни, е достатъчна причина да предизвика и в страните, които имат по-малко развита промишленост, подобно противоречие (така например конкуренцията на английската промишленост разкри в Германия скрития пролетариат).

Това противоречие между производителните сили и формата на общуване, което, както видяхме, вече неведнаж е съществувало в предшествуващата история, без обаче да застраши нейните основи, е трябвало всеки път да избива в революция, вземайки същевременно разни странични форми — като съвкупност от колизии, като колизии между различни класи, като противоречия на съзнанието, идейна борба и т. н., политическа борба и т. н. Ако се изхожда от ограничена гледна точка, може да се вземе една от тези странични форми и да се разглежда като база на тези революции; това е толкова по-лесно, защото самите индивиди, от които са изхождали тези революции, са си създавали в зависимост от културното си равнище и от стъпалото на историческото развитие всевъзможни илюзии относно своята собствена дейност.

Превръщането на личните сили (отношения) във веществени благодарение на разделението на труда не може да бъде унищожено, като индивидите изхвърлят от главите си общата представа за него, а само като отново подчинят на себе си тези веществени сили и унищожат разделението на труда*. Това не може да бъде осъществено без общност. Едва в общността с другите всеки индивид получава средствата, които му дават възможност да развива всестранно своите заложби, и следователно едва в общността е възможна личната свобода. В сурогатите на общност — в държавата и т. н., — които са съществували досега, личната свобода е съществувала само за развитите в рамките на господствуващата класа индивиди и само дотолкова, доколкото те са били индивиди на тази класа. Мнимата общност, в която са се обединявали досега индивидите, винаги им се е противопоставяла като нещо самостоятелно; а тъй като тя е била обединение на една класа срещу друга, за подчинената класа тя е била не само съвсем илюзорна общност, но и нови окови. В условията на действителна общност индивиди-

* Бележка на Енгелс на полето: „(Фойербах: Битие и същност.)“. *Ред.*

те получават в своята асоциация и посредством нея същевременно своята свобода.

От всичко изложено по-горе следва, че обществените отношения, в които са влезли индивидите от една класа и които са били обусловени от техните общи интереси срещу друга класа, винаги са били общност, към която индивидите са принадлежали само като средни индивиди, само дотолкова, доколкото са живели в условията на съществуване на своята класа; те са се намирали в тези обществени отношения не като индивиди, а като членове на класата. Съвсем обратното се наблюдава при общността на революционните пролетарии, които поставят под свой контрол както условията на своето съществуване, така и условията на съществуване на всички членове на обществото: в тази общност индивидите участвуват като индивиди. Тя е такова обединение на индивиди (разбира се, на основата на вече развитите по това време производителни сили), което поставя под техен контрол условията за свободното развитие и движение на индивидите, условия, които досега са били предоставяни на случая и са противостояли като нещо самостоятелно на отделните индивиди именно вследствие на тяхното разединение като индивиди, вследствие на неизбежното за тях обединение, което е било създадено от разделението на труда и което вследствие на тяхното разединение е станало чужда за тях връзка. Предишното обединение е било само (съвсем не произволно, както това е изобразено например в „Обществения договор"[20], а необходимо) съглашение (сравни например образуването на североамериканската държава и на южноамериканските републики) относно условията, в рамките на които индивидите са получили след това възможност да използуват случайността в свой интерес. Това право на безпрепятствено използуване — в рамките на известни условия — на случайността бе наричано досега лична свобода. Такива условия на съществуване са, разбира се, само наличните производителни сили и форми на общуване.

Ако това развитие на индивидите, което се извършва в рамките на общите условия на съществуване на исторически следващите едни след други съсловия и класи, а също и в рамките на натрапените им вследствие на това общи представи — ако това развитие бъде разгледано *философски*, лесно, разбира се, възниква фантазията, че в тези индивиди се е развил Родът, или Човекът, или че те са развили Човека, една фантазия, която е гавра с историческата наука*. След това различните съсловия и класи може да се раз-

* Често срещащото се у свети Макс положение, че всеки става всичко, каквото е, благодарение на държавата, по същина е равносилно на положението, че буржоата е само екземпляр от рода на буржоата; тук се предполага.

гледжат като спецификации на всеобщия израз, като подвидове на Рода, като фази в развитието на Човека.

Това подвеждане на индивидите под категорията на определени класи не може да бъде унищожено дотогава, докато не се образува такава класа, която не трябва да защищава какъвто и да било специален класов интерес срещу господствуващата класа.

Изходната точка за индивидите винаги са били самите те, взети, разбира се, в рамките на дадени исторически условия и отношения, а не „чистият индивид“ в разбирането на идеолозите. Но в хода на историческото развитие — и тъкмо вследствие на това, че при разделението на труда обществените отношения неизбежно се превръщат в нещо самостоятелно — се появява разлика между живота на всеки индивид, доколкото този живот е личен и доколкото е подчинен на един или друг отрасъл на труда и на свързаните с него условия. (Това не следва да се разбира в смисъл че например рентиерът, капиталистът и т. н. престават да бъдат личности, а в смисъл че тяхната личност е обусловена и определена от напълно конкретни класови отношения и че разликата се проявява едва в тяхната противоположност към друга класа, а за самите тях — едва тогава, когато те банкрутират.) В съсловието (а още повече в племето) това още е прикрито: така напр. един аристократ винаги си остава аристократ, един roturier* — винаги roturier, независимо от другите условия на техния живот; това е неделимо от индивидуалността им качество. Отликата на индивида като личност от класовия индивид, случайният характер, който имат за индивида жизнените му условия, се появява едва с появяването на класата, която сама е продукт на буржоазията. Едва конкуренцията и борбата между индивидите поражда и развива този случаен характер като такъв. Ето защо при господството на буржоазията индивидите си представят, че са по-свободни, отколкото са били преди, защото техните жизнени условия са случайни за тях; в действителност те, разбира се, са по-малко свободни, защото са повече подчинени на веществена сила. Отликата от съсловието особено ярко проличава в противоположността на буржоазията към пролетариата. Когато съсловието на гражданите, корпорациите и т. н. се вдигнали срещу земевладелската аристокрация, условията на тяхното съществуване — движимото имущество и занаятчийският труд, които съществували латентно още преди откъсването им от феодалната система — се яви-

---

че *класата* на буржоазията е съществувала още преди индивидите, от които тя се състои. (Написано от Маркс на полето: *„Предсъществуване* на класата у философите“. *Ред.)*

* — в средните векове хората, които не принадлежали към аристокрацията или духовенството. *Бълг. ред.*

ли като нещо положително, което се противопоставяло на феодалната поземлена собственост и поради това скоро взело отново своего рода феодална форма. Във всеки случай избягалите крепостни гледали на предишното си крепостно състояние като на нещо случайно за тяхната личност. Но в това отношение те постъпвали като всяка класа, която се освобождава от своите окови, и освен това те се освобождавали не като класа, а поотделно. По-нататък, те не излезли извън рамките на съсловния строй, а само образували ново съсловие и в новото положение запазили дотогавашния си начин на труд и го развили по-нататък, като го освободили от предишните окови, които вече не съответствували на достигнатото от тях стъпало на развитие*.

Напротив, у пролетариите собственото им условие за живот, трудът, а с това и условията за съществуване на цялото сегашно общество са станали нещо случайно за тях, над което отделните пролетарии нямат никакъв контрол, а и никаква *обществена* организация не може да им даде този контрол. Противоречието между личността на отделния пролетарий и труда, това натрапено му жизнено условие, става сега явно за самия него, особено защото той още от ранни години е жертва и защото в пределите на своята класа той няма шансове да получи условията, които правят възможно преминаването му в друга класа.

И така, докато избягалите крепостни се стремели само към това, свободно да развият и укрепят своите вече налични условия за съществуване и поради това в последна сметка стигнали само до свободния труд, то пролетариите, за да се проявят като личности, трябва да унищожат съществуващото досега условие на своето собствено съществуване, което е същевременно и условие за съществуването на цялото предшествуващо общество, т. е. трябва да унищожат труда. Ето защо те се намират в пряка противоположност към формата, в която индивидите, съставляващи обществото, са давали досега израз на себе си като цяло, а именно към държавата, и трябва да съборят държавата, за да се утвърдят като личности.

---

* NB. Не трябва да се забравя, че вече необходимостта да се запази съществуването на крепостните и невъзможността за едро стопанство, която влечала след себе си разпределянето на allotments [дребните поземлени участъци] между крепостните, много скоро свели повинностите на крепостните към феодалите до такова средно равнище на данъците в натура и ангарията, което направило възможно за крепостния натрупването на движимо имущество, а това улеснявало бягството му от неговия господар и му давало възможност да се установи като гражданин, а също пораждало диференциация сред крепостните; по такъв начин избягалите крепостни били вече наполовина буржоа. При това е ясно също, че крепостните селяни, които знаели някакъв занаят, имали най-много шансове да придобият движимо имущество.

ЛАЙПЦИГСКИЯТ ЦЪРКОВЕН СЪБОР

В третия том на тримесечника на Виганд от 1845 г. всъщност се води битката на хуните, пророчески нарисувана от Каулбах[21]. Духовете на убитите, чиято ярост не стихва и след смъртта, вдигат шум и вой във въздуха, чува се грохотът на сраженията, войнствени викове, звън на мечове, щитове и железни колесници. Но борбата се води тук не за земни неща. Свещената война се води не заради покровителствени мита, конституции, картофена болест, не заради банково дело и железопътни линии, а в името на най-свещените интереси на духа, в името на „Субстанцията", „Самосъзнанието", „Критиката", „Единствения" и „Истинския човек". Ние присъствуваме на събор на църковните отци. Тъй като тези отци са последните екземпляри от своя род и тъй като тук, да се надяваме, за последен път се защищава делото на всевишния, сиреч на абсолютния, заслужава да се състави procès-verbal* на пренията.

Ето преди всичко *свети Бруно*, който лесно може да бъде познат по неговата *тояга* („стани сетивност, стани *тояга*", Виганд, стр. 130). Неговата глава е увенчана с ореола на „чистата критика" и преизпълнен от презрение към света, той се облича в своето „самосъзнание". Той *„съкруши* религията в нейната цялост и държавата в нейните прояви" (стр. 138), като извърши насилие над понятието „субстанция" в името на всевишното самосъзнание. Развалините на църквата и „отломките" на държавата лежат в краката му, докато погледът му „поваля" „масата" в праха. Той е подобен на бога, няма нито баща нито майка, той е „свое собствено творение, свое собствено изделие" (стр. 136). С една дума, той е „Наполеон"

* — протокол. *Ред.*

на духа, той по дух е „Наполеон“. Неговите духовни упражнения се състоят в това, постоянно да „се вслушва в самия себе си, и това самопостигане му дава тласък към самоопределение“ (стр. 136); в резултат на такова уморително самопротоколиране той явно слабее. Той „се вслушва“ не само в самия себе си — от време на време той „се вслушва“, както ще видим, още и в списание „Westphälisches Dampfboot“[22].

Срещу него стои *свети Макс,* чиито заслуги към царството божие се състоят в това, че той по собствените му думи е констатирал и доказал — на около 600 печатни страници — своето тъждество със себе си, доказал е, че той не е кой да е, не е някой си „Иван или Петър“, а е именно свети Макс и никой друг. За неговия ореол и за другите му отличителни знаци може да се каже само, че те са „неговият предмет и затова негова собственост“, че те са „единствени“ и „несравними“ и че са „неизразими“ (стр. 148). Той едновременно е „фраза“ и „собственик на фразата“, едновременно е Санчо Панса и Дон Кихот. Неговите аскетични упражнения се състоят в скръбни мисли за липсата на мисли, в изложени на много страници съмнения относно несъмненото, в канонизиране на безбожието. Впрочем няма защо да се разпростираме върху неговите достойнства, защото за всички свойства, които му се приписват — дори те да са повече от имената на бога у мохамеданите, — той е свикнал да казва: Аз съм Всичко и още нещо свръх това. Аз съм Всичко на това Нищо и Нищо на това Всичко. Той има това предимство пред своя мрачен съперник, че притежава известна възвишена *„безгрижност“* и от време на време прекъсва сериозните си размишления с *„ликуващ критически вик“*.

Тези двама първомайстори на светата инквизиция извикват на съд еретика Фойербах, като му предявяват тежко обвинение в гностицизъм. Еретикът Фойербах — разразява се в гръмовита реч свети Бруно — държи в ръцете си hyle*, субстанцията, и отказва да я предаде, за да не се отрази в нея моето безкрайно самосъзнание. Самосъзнанието трябва да броди като призрак, докато не поеме обратно в себе си всички неща, които произтичат от него и се вливат в него. И ето, то вече е погълнало целия свят освен тази hyle, субстанцията, която гностикът Фойербах здраво държи под ключ и не иска да предаде.

Свети Макс обвинява гностика, че се съмнява в догмата, възвестена от неговата, на свети Макс, уста — догмата, според която „всяка гъска, всяко куче, всеки кон“ е „съвършеният и дори — ако някой предпочита превъзходната степен — най-съвършеният човек“

* — първична, още безформена материя. *Ред.*

(Виганд, стр. 187[23]: „На горепоменатия не липсва дори най-малката частица от онова, което прави човека човек. Разбира се, *същото* се отнася и до всяка гъска, до всяко куче, до всеки кон").

Освен излагането на тези важни обвинения се изрича още и присъда по делото, възбудено от двамата светии срещу Мозес Хес, и по делото, възбудено от свети Бруно срещу авторите на „Светото семейство". Но тъй като тези обвиняеми бяха заети по това време „с дела от мира сего" и поради това не се явиха пред santa casa[24], те са осъдени задочно на вечно изгнание от царството на духа, докато трае техният земен живот.

В заключение и двамата първомайстори отново кроят някакви странни интриги помежду си и един срещу друг*.

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „В дълбочината на сцената се появява Dottore Graziano[25], иначе Арнолд Руге, във вид на „необикновено хитроумна и политическа глава" (Виганд, стр. 192)". *Ред.*

II

СВЕТИ БРУНО

1. „ПОХОД“ СРЕЩУ ФОЙЕРБАХ

Преди да се обърнем към тържественото обяснение, в което Baуеровото самосъзнание влиза със самото себе си и със света, ние трябва да издадем една тайна. Свети Бруно нададе вик и разпали война само затова, защото трябваше да „осигури“ самия себе си и своята застояла, прокиснала Критика срещу неблагодарната забрава на публиката — само затова, защото трябваше да покаже, че и при изменилите се условия на 1845 г. Критиката непреклонно е останала равна на самата себе си и неизменна. Той написа втория том на „Правото дело и своето собствено дело“[26]; той защищава своята собствена територия, той се сражава pro aris et focis*. Но като истински теолог той прикрива тази самоцел с привидността, че иска да „характеризира“ Фойербах. Бедният Бруно съвсем беше забравен, както най-добре доказа това полемиката между Фойербах и Щирнер, в която той съвсем не беше взет под внимание. Именно поради това той се залови за тази полемика, за да може да провъзгласи своя антагонизъм по отношение на двамата антагонисти, да се обяви за тяхно висше единство — за светия дух.

Свети Бруно открива своя „поход“ с артилерийски огън по Фойербах, c'est-à-dire**, с подобреното и разширено издание на една статия, която вече фигурираше в „Norddeutsche Blätter“. Фойербах се посвещава в рицар на *„субстанцията“*, за да може да очертае по-релефно Бауеровото „самосъзнание“. Пред това превъплъщение на Фойербах, което се било доказвало от всички съчинения на последния, нашият свят мъж скача от книгите на Фойербах за

* — буквално: за олтарите и огнищата; в преносен смисъл: за своя дом и покрив, за своето собствено дело. *Ред.*

** — тоест. *Ред.*

Лайбниц и Бейл изведнаж към „Същност на християнството“, като прескача статията срещу „позитивните философи“ в „Hallische Jahrbücher“[27]. Това „недоглеждане“ е „напълно уместно“. Работата е там, че във въпросната статия Фойербах разкрива в противовес на позитивните представители на „субстанцията“ цялата мъдрост на „самосъзнанието“ във време, когато свети Бруно още се отдаваше на спекулативни размишления за непорочното зачатие.

Едва ли е нужно да се споменава, че свети Бруно все още препуска на своя старохегелиански боен кон. Чуйте първите фрази на най-новите му откровения от царството божие:

„Хегел съедини в едно субстанцията на Спиноза и Фихтевото Аз; в единството на двете, в съединението на тези противоположни сфери и т. н. се състои своеобразният интерес на Хегеловата философия, но заедно с това и нейната слабост. Това противоречие, в което блуждаеше Хегеловата система, трябваше да бъде разрешено и унищожено. Но той можеше да осъществи това само защото постановката на въпроса: как се отнася *самосъзнанието* към *абсолютния дух* ... беше направена завинаги невъзможна. Това можеше да бъде направено в две направления. Или самосъзнанието трябва отново да изгори в пламъка на субстанцията, т. е. трябва да се установи и запази чистата субстанциалност, или трябва да бъде показано, че личността е творецът на своите атрибути и на своята същност, че на *понятието* личност *изобщо* е присъщо да полага себе си“ („понятието“ или „личността“?) „ограничено и отново да снема това ограничение, което личността полага по силата на своята *всеобща същност*, защото тъкмо тази същност е *само резултат на вътрешното саморазличаване* на личността, на нейната дейност“ (Виганд, стр. 87, 88).

Хегеловата философия беше характеризирана в *„Светото семейство“* (стр. 220)[28] като единство на Спиноза и Фихте и същевременно беше подчертано противоречието, което се съдържа в това. Специфичната особеност на свети Бруно се състои в това, че той, за разлика от авторите на „Светото семейство“, смята въпроса за отношението на самосъзнанието към субстанцията не за „спорен въпрос *в пределите* на Хегеловата спекулация“, а за световноисторически и дори за абсолютен въпрос. Това е единствената форма, в която той може да изразява колизиите на съвременността. Той действително вярва, че победата на самосъзнанието над субстанцията има най-съществено влияние не само върху европейското равновесие, но и върху цялото бъдещо развитие на въпроса за Орегон[29]. Доколко от това зависи отменяването на житните закони в Англия, засега още е малко известно.

Абстрактният и задоблачен израз, в който у Хегел се отразява — в изопачен вид — действителната колизия, придобива за тази „критическа“ глава значение на самата действителна колизия. Бруно приема *спекулативното* противоречие и противопоставя едната му част на другата. Философската *фраза* за действителния въпрос е за него самият действителен въпрос. У него следователно на една-

та страна вместо действителните хора и тяхното действително съзнание за обществените им отношения, които им противостоят като нещо привидно самостоятелно, намираме голата абстрактна фраза: *самосъзнанието,* така както вместо действителното производство у него фигурира *станалата самостоятелна дейност на това съзнание;* а на другата страна вместо действителната природа и действително съществуващите социални отношения — философско свеждане в едно на всички философски категории или назоваване на тези отношения с фразата: субстанцията; защото Бруно заедно с всички философи и идеолози погрешно приема мислите, идеите, станалия самостоятелен мисловен израз на съществуващия свят за основа на този съществуващ свят. От само себе си се разбира, че с тези две абстракции, станали безсмислени и безсъдържателни, той може да прави всевъзможни фокуси, без да знае решително нищо за действителните хора и за техните отношения. (Виж освен това какво е казано за субстанцията в раздела за Фойербах и по повод на „хуманния либерализъм“ и на „Светията“ в раздела за свети Макс.) За да разреши противоречието на спекулацията, той следователно не напуща спекулативната почва; той маневрира, оставайки си на тази почва, и *сам* стои на специфично Хегелова почва още толкова здраво, че отношението на „самосъзнанието“ към „абсолютния дух“ все още не му дава покой. С една дума, тук пред нас е онази *философия на самосъзнанието,* която беше възвестена в „Критика на синоптиците“, осъществена в „Разкритото християнство“, и колкото и жалко да е това, отдавна предусетена в Хегеловата „Феноменология“[30]. Изчерпателен разбор на тази нова философия на Бауер беше даден в „Светото семейство“ на стр. 220 и сл. и 304—307[31]. Свети Бруно обаче се измайсторява още да окарикатури самия себе си, като промъква контрабандно „личността“, за да получи възможност да изобрази заедно с *Щирнер* отделния индивид като негово „собствено изделие“, а *Щирнер* — като *изделие на Бруно.* Тази крачка напред заслужава да бъде отбелязана накратко.

Преди всичко нека читателят сравни тази карикатура с нейния оригинал, с обяснението на самосъзнанието в „Разкритото християнство“, стр. 113, а след това нека сравни това обяснение с неговия първообраз, с Хегеловата „Феноменология“, стр. 575, 583 и др.“ (И двете места са препечатани в „Светото семейство“, стр. 221, 223, 224[32].) Но да се обърнем към карикатурата: „Личност изобщо“! „Понятие“! „Всеобща същност“! „Да полагаш себе си ограничено и отново да снемаш това ограничение“! „Вътрешно саморазличаване“! Какви грамадни „резултати“! „Личност изобщо“ е или „изобщо“ безсмислица, или абстрактното понятие за личност. Следователно на „понятието“ за понятието за личност е свойствено „да се

полага ограничено". Веднага след това личността полага това ограничение, съдържащо се в „понятието" за нейното понятие, „по силата на своята всеобща същност". И след като тя отново е снела това ограничение, оказва се, че „тъкмо тази същност" е само *„резултат* на вътрешното саморазличаване на личността". Целият грандиозен резултат на тази дълбоко обмислена тавтология се свежда следователно до отдавна известния Хегелов фокус на саморазличаването на човека в мисленето, саморазличаване, което нещастният Бруно упорито възвестява като единствената дейност на „личността изобщо". Вече измина доста много време, откакто на свети Бруно бе разяснено, че няма никакъв смисъл една „личност", чиято дейност се ограничава с тези станали вече тривиални логически скокове. Същевременно приведеното място съдържа наивното признание, че същността на Бaуеровата „личност" е понятието за едно понятие, абстракцията от една абстракция.

Критиката, на която Бруно подлага Фойербах — доколкото тя е нова, — се ограничава с това, да представя лицемерно упреците на Щирнер по адрес на Фойербах *и Бауер* като упреци на Бауер по адрес на Фойербах. Така например той твърди, че „същността на човека е същност изобщо и нещо свето", че „човекът е бог на човека", че човешкият род е „абсолютното", че Фойербах разделя човека „на Аз, свързано със същността, и Аз, несвързано със същността" (макар че Бруно постоянно обявява абстрактното за съвпадащо със същността и като противопоставя Критиката и масата, си представя това разделяне много по-чудовищно, отколкото Фойербах), че борбата следва да се води срещу „предикатите на бога" и т. н. По въпроса за користната и безкористна любов Бруно, полемизирайки с Фойербах, преписва от Щирнер почти дословно цели три страници (стр. 133—135), както и твърде нескопосно копира фразите на Щирнер: „всеки човек е свое собствено творение", „истината е призрак" и т. н. При това „творението" се превръща у Бруно в „изделие". Ние ще се върнем пак на това, как свети Бруно експлоатира Щирнер.

И така, първото, което открихме у свети Бруно, това е постоянната му зависимост от Хегел. На неговите бележки, преписани от Хегел, ние, разбира се, няма да се спираме повече. Ще приведем още само няколко места, от които ще стане ясно как непоколебимо е повярвал той в могъществото на философите и как споделя тяхната илюзия, че едно изменено съзнание, една нова отсенка в тълкуването на съществуващите отношения може да преобърне целия съществуващ досега свят. Преизпълнен с тази вяра, свети Бруно си издава чрез един от своите ученици в IV том на Вигандовия тримесечник, стр. 27, атестацията, че неговите приведени по-горе

фрази за личността, които той провъзгласява в III том, представляват „светоразтърсващи мисли“.

Свети Бруно казва (Виганд, стр. 95):

„Философията никога не е била нещо друго освен теология, доведена до своята най-обща форма, до своя най-разумен израз“.

Това място, насочено *срещу* Фойербах, е почти дословно преписано от Фойербаховата „Философия на бъдещето“ (стр. 2):

„Спекулативната философия е истинска, последователна, *разумна* теология“.

Бруно продължава:

„Самата философия в съюз с религията винаги се е стремила към абсолютната несамостоятелност на индивида и *действително я е осъществила,* като е изисквала и се е стремила да разтвори единичния живот във всеобщия, да разтвори акциденцията — в субстанцията, човека — в абсолютния дух“.

А нима „философията“ на Бруно не „изисква“ — „в съюз с“ Хегеловата и в неговото все още продължаващо незаконно общуване с теологията — „разтваряне на човека“ в представата на една от неговите „акциденции“, в представата на самосъзнанието като „субстанция“ — нима тя не „изисква“ това, макар и да не се „стреми към него“? От цялото това място се вижда с каква радост „елейно-красноречивият“ църковен отец все още изповядва своята „светоразтърсваща“ вяра в тайнствената мощ на светите теолози и философи. Разбира се, в интерес на „правото дело на свободата и на своето собствено дело“.

На стр. 105 нашият богобоязлив мъж има безсрамието да упреква Фойербах в това, че

„Фойербах *е направил* от индивида, от обезчовечения човек на християнството, не човек, не истинския“ (!) „действителния“ (!!) „личния“ (!!!) „човек“ (тези предикати дължат своя произход на „Светото семейство“ и на Щирнер), „а скопения човек, роба“,

и със самото това да твърди между другото безсмислицата, че той, свети Бруно, можел *да прави* хора с *главата* си.

По-нататък ние четем пак там:

„У Фойербах индивидът трябва да се подчинява на рода, да му служи. Родът, за който говори Фойербах, това е абсолютът на Хегел, и той също така никъде не съществува.“

Тук, както и на всички други места, свети Бруно се е покрил със славата, че е поставил действителните отношения на индивидите в зависимост от философското им тълкуване. Той няма ни наймалко понятие за това, в каква връзка със съществуващия свят се

намират представите на Хегеловия „абсолютен дух“ и Фойербаховия „род“.

На стр. 104 светият отец намира за страшно скандална ереста, посредством която Фойербах превръща божественото триединство на разума, любовта и волята в нещо „съществуващо *в* индивидите и господствуващо *над* тях“, като че ли в наше време всички заложби, всяко влечение, всяка потребност не се утвърждават като сила, „съществуваща в индивида и господствуваща *над* него“, щом обстоятелствата препятствуват за нейното задоволяване. Ако светият отец Бруно почувствува например глад, без да има средства да го утоли, то дори неговият стомах ще стане сила, „съществуваща *в* него и господствуваща *над* него“. Грешката на Фойербах се състои не в това, че той установи този факт, а в това, че той идеалистично му придаде самостоятелност, вместо да го разглежда като продукт на определено, преходно стъпало на историческото развитие.

Стр. 111: „Фойербах е роб и неговата робска натура не му позволява да осъществи делото на *човек*, да познае същността на религията“ (хубаво „дело на човек“!) ... „Той не познава същността на религията, защото не знае *моста*, по който може да стигне до *източника* на религията.“

Свети Бруно все още сериозно вярва, че религията има собствена „същност“. А що се отнася до „моста“, *„по който“* се стига до *„източника* на религията“, този магарешки мост* непременно трябва да бъде *акведукт*. Свети Бруно същевременно се установява като забавно модернизиран и благодарение на моста пенсиониран Харон, искайки като tollkeeper** полагащото му се halfpenny*** от всеки, който минава по моста, водещ в призрачното царство на религията.

На стр. 120 светецът бележи:

„Как би могъл Фойербах да съществува, ако не съществуваше *истината* и ако истината беше само *призрак*“ (Щирнер, помогни!), „от който човекът се боеше досега?“

„Човекът“, който се бои от „призрака“ на „истината“, не е никой друг освен самия достопочтен Бруно. Още десетина страници преди това, на стр. 110, пред лицето на „призрака“ на истината той нададе следния светоразтърсващ вик на ужас:

„Истината, която сама по себе си не се среща никъде като готов обект и която само в развитието на личността *се* разгръща и възхожда към единството“.

---

* В оригинала игра на думи: Eselsbrücke (магарешки мост) означава помагало за слаби или лениви ученици. *Ред.*

** — събирач на данъци. *Ред.*

*** — половин пени. *Ред.*

И така, тук не само истината — този призрак — е превърната в лице, което се разгръща и възхожда към единството, но и освен това този фокус подобно на тениите е направен вън от нея, в някаква трета личност. За предишната любовна връзка на светия мъж с истината, когато той беше още млад и в него бушуваха все още въжделенията на плътта, виж „Светото семейство", стр. 115 и сл.[33]

Колко очистен от всякаква плътска похот и светски въжделения се явява сега светият мъж показва неговата разпалена полемика срещу Фойербаховата *сетивност*. Бруно съвсем не се обявява срещу крайно ограничения начин, по който Фойербах признава *сетивността*. Несполучливият опит на Фойербах — вече като опит да изскочи из идеологията — е *грях* в неговите очи. Разбира се! Сетивността е похот на очите, похот на плътта и високомерие, ужас и мерзост пред лицето на господа! Нима не знаете, че плътските помисли са смърт, а духовните помисли са живот и мир; защото плътските помисли са вражда към Критиката и всичко плътско е от мира сего; и нима не знаете, че е писано: Делата на плътта са известни, те са прелюбодеяние, блудство, нечистота, разврат, идолопоклонство, магьосничество, вражда, кавги, завист, гняв, разпри, разногласия, нечестиви шайки, ненавист, убийства, пиянство, лакомия и тем подобни. Предсказвам ви, както и преди ви предсказвах, че онези, които вършат подобни дела, няма да наследят царството на Критиката; но горко им, защото те вървят по пътя на Каин, в своята жажда за наслаждения те се предават на заблудата на Валаам и вдигайки бунтове, загиват като Корей. Тези нечестивци се угояват, като без страх изяждат вашите дарове. Това са безводни облаци, носени от вятъра, голи, безплодни дървета, дважди умрели и изтръгнати с корена, това са свирепи морски вълни, които бълват собствените си срамоти, блуждаещи звезди, осъдени на веки веков на мрак и тъма. Защото ние сме чели, че в последните дни ще настъпят страшни времена, ще се появят хора, които имат високо мнение за себе си, хулители, развратници, обичащи сластолюбието повече от Критиката, главатари на шайки — с една дума, роби на плътта. От такива се гнуси свети Бруно, който има духовни помисли и ненавижда греховната обвивка на плътта; и затова той проклина Фойербах, когото смята за главатар на шайката, като го оставя зад вратата, където има кучета и магьосници, прелюбодеи и убийци. „Сетивност" — пфу, мръсотия! Тя не само поваля светия църковен отец в най-жестоки гърчове, но и го довежда дори дотам, че той започва да пее и на стр. 121 пее „песента на края и края на песента". Сетивност — знаеш ли ти, нещастнико, какво е това сетивност? Сетивността, това е „тояга" (стр. 130). Обхванатият от гърчове свети Бруно се бори на едно място дори с една от своите собствени тези, както някога Яков се е борил с бога, само с тази разлика, че

бог навяхнал бедрото на Яков, а светият епилептик изкъртва всички членове и сухожилия на своята теза и така разяснява тъждеството на субекта и обекта с няколко поразителни примери:

„Нека Фойербах казва каквото желае... той все пак *„унищожава“ (!) „Човека,* защото превръща *думата* човек в гола *фраза*... защото той *не прави“* (!) *„и не твори* (!) *„Човека изцяло, а* въздига цялото човечество в абсолют, защото той *плюс всичко това* обявява за орган на абсолютното *не* човечеството, *а* сетивото и признава за абсолютно, несъмнено, непосредствено достоверно обекта на сетивата, на съзерцанието, на усещането, с една дума — сетивното“, с което Фойербах — такова е мнението на свети Бруно — „макар и да може да раздруса въздушните слоеве, не може *да унищожи явленията на човешката същност,* защото неговата *най-съкровена“* (!) „същност и неговата животворяща душа вече разрушава *външния“* (!) „звук *и* го прави празен *и* дрезгав“ (стр. 121).

Свети Бруно сам ни дава макар и тайнствено, но решително обяснение за причините на своята вражда към сетивността:

„Като че ли моето Аз не притежава също този определен *пол, единствен в сравнение с всички други,* и тези определени единствени полови органи“. (Освен своите „единствени полови органи“ този юнак притежава още особен „единствен пол“!)

Този единствен пол е пояснен на стр. 121 в смисъл че

„сетивността, изсмукваща като вампир целия мозък и цялата кръв от *живота* на човека, е непреодолимата преграда, натъкнал се на която, човек неизбежно си нанася смъртен *удар“*.

Но и най-светият не е чист! Всички те са грешници и са лишени от славата, която би трябвало да имат пред „самосъзнанието“. Лекомислените писания на еретика Фойербах навеждат свети Бруно — когато в полунощ си блъска главата в самотната килия *над* „субстанцията“ — на мисълта за жената и женската красота. Внезапно погледът му се помрачава; чистото самосъзнание се осквернява и греховната сетивна фантазия обсажда изплашения критик със сладострастни образи. Духът е бодър, но плътта — немощна. Бруно се препъва, той пада, той забравя, че е властта, която „със своята сила свързва, освобождава и господствува над света“, че тези изчадия на неговата фантазия са „дух от неговия дух“; той губи всякакво „самосъзнание“ и опиянен бъбри дитирамб за женската красота, за нейната „изнеженост, мекота, женственост“, дитирамб за „разкошните закръглени членове“ и за „трептящото, люлеещо се, кипящо, бушуващо и шипящо вълнообразно телосложение“ на жената. Невинността обаче винаги се издава, дори там, където тя греши. Кой не знае, че *„трептящото, люлеещо се,* вълнообразно *тело**сложение“*** е нещо, което никое око никога не е видяло, никое ухо никога не е чуло? Затова — по-тихо, мила душо, духът скоро ще вземе връх над метежната плът и ще постави пред кипящите страсти непреодолима

„преграда“, „натъкнали се на която“, те скоро ще си нанесат“ „смъртен удар“.

„Фойербах“ — светията най-после е стигнал до това с помощта на критическо разбиране на „Светото семейство“ — „е пропит от хуманизъм и разложен под негово влияние материалист, т. е. материалист, който не е в състояние да издържи пребиваването на земята и на нейното битие“ (свети Бруно познава битие на земята, което се отличава от земята, и знае как трябва да се постъпи, за да *„се издържи пребиваването на битието* на земята“!), „но иска да се одухотвори и да възлезе на небето; Фойербах е хуманист, който не може да мисли и да изгради духовен свят, а е обременен от материализма и т. н.“ (стр. 123).

Както хуманизмът у свети Бруно, ако съдим по тези думи, се състои в „мисленето“ и в „изграждането на духовен свят“, така и материализмът се състои в следното:

„Материалистът признава само наличната, действителната същност, *материята“* (като че ли човекът с всичките му свойства, включително и мисленето, не е *„налична, действителна същност“)* и *я* признава като дейно разгръщаща и осъществяваща *себе си* в множеството — като *„природа“* (стр. 123).

Най-напред *материята* е налична действителна същност, но само в себе си, в скрит вид; едва когато „дейно разгръща и осъществява себе си в множеството“ (една „налична *действителна* същност“ *„се осъществява“!!),* едва тогава тя става *природа.* Най-напред съществува *понятието* за материята, абстракцията, представата и тази последната се осъществява в действителната природа. Дословно Хегеловата теория за предсъществуването на категориите, на които е придадена творческа сила. От тази гледна точка става напълно понятно, че свети Бруно неправилно взема философските фрази на материалистите относно материята за действително ядро и съдържание на техния мироглед.

2. РАЗМИШЛЕНИЯ НА СВЕТИ БРУНО ЗА БОРБАТА МЕЖДУ ФОЙЕРБАХ И ЩИРНЕР

И така, след като казва няколко тежки думи по адрес на Фойербах, свети Бруно започва да се вглежда в борбата между него и Единствения. Първото, с което той изразява своя интерес към тази борба, е една издигната в метод трикратна усмивка.

„Критикът неудържимо върви по своя път, уверен в победата и победоносен. Него го клеветят — той *се усмихва.* Обявяват го за еретик — той *се усмихва.* Старият свят се готви за кръстоносен поход срещу него — той *се усмихва.“*

И така свети Бруно — ние току-що чухме това — върви по своя път, но върви не така, както другите хора, а с критическа крачка, той извършва това важно дело с *усмивка.*

„Усмихне ли се, на лицето му се появяват повече линии, отколкото на картата с двете Индии. Може да се случи някоя госпожица да му удари плесница и ако тя направи това, той ще се усмихва и ще смята това за голямо изкуство“[34] — като Малволио у Шекспир.

Самият свети Бруно дори пръст не помръдва, за да опровергае двамата си противници, той знае по-удобен начин да се отърве от тях, той ги предоставя — divide et impera* — на техния собствен спор. На Щирнер той противопоставя Фойербаховия Човек (стр. 124), а на Фойербах — Щирнеровия Единствен (стр. 126 и сл.); той знае, че те са ожесточени един срещу друг като двете котки от Килкени в Ирландия, които целите се изяли една друга, така че накрая от тях останали само опашките. Над тези именно опашки свети Бруно изрича своята присъда, като заявява, че те са *„субстанция“* и следователно са навеки проклети.

Като противопоставя Фойербах и Щирнер, той повтаря същото, което Хегел е казал за Спиноза и Фихте, представяйки, както е известно, пунктираното Аз като една и при това най-здрава страна на субстанцията. Колкото и да беснееше Бруно преди срещу егоизма, като го заклейми дори като odor specificus** на масата, това не му пречи на стр. 129 да заимствува от Щирнер егоизма, само че това трябва да бъде „не Максщирнеров“, а, разбира се, Брунобауеров егоизъм. Той заклеймява Щирнеровия егоизъм с моралното петно, „че неговото Аз се нуждае за поддържане на своя егоизъм от лицемерие, от лъжа, от външно насилие“. В останалото той вярва (виж стр. 124) в критическите чудеса на свети Макс и вижда в неговата борба (стр. 126) „действителен стремеж да се унищожи субстанцията из основи“. Вместо да вникне в Щирнеровата критика на Бауеровата „чиста критика“, той твърди на стр. 124, че критиката на Щирнер е също така неопасна за него, както и всяка друга критика, „защото *той именно* бил *въплътеният критик“.*

В края на краищата свети Бруно опровергава и двамата, свети Макс и Фойербах, като прилага почти дословно към Фойербах и Щирнер една антитеза, която Щирнер прокарва между критика и догматика Бруно Бауер.

Виганд, стр. 138: „Фойербах противопоставя себе си на Единствения и *с това“(!) „му противостои.* Той е *комунист* и иска да бъде такъв. Единственият *е егоист* и трябва да бъде такъв; първият е *светия,* вторият — *мирянин,* първият

* — разделяй и владей. *Ред.*
** — специфична миризма. *Ред.*

е *добър*, вторият — *лош*, първият е бог, вторият — човек. Но и двамата са *догматици*."

Следователно цялата работа е в това, че той упреква и двамата в догматизъм.

„Единственият и неговата собственост", стр. 194: „Критикът се бои да не изпадне в догматизъм или да не издига догми. Разбира се, той би се превърнал тогава от критик в неговата противоположност, в догматик, той, който като критик беше *добър*, би станал *лош*, или би се превърнал от *безкористен*" (комунист) в *егоист* и т. н. Долу догмите! — това е неговата догма."

3. СВЕТИ БРУНО ПРОТИВ АВТОРИТЕ НА „СВЕТОТО СЕМЕЙСТВО"

След като се справя по посочения начин с Фойербах и Щирнер и „след като отрязва на Единствения всяка възможност за по-нататъшно развитие", свети Бруно се обръща сега срещу немските комунисти, които се били опирали на Фойербах, и особено срещу авторите на „Светото семейство". Изразът „реален хуманизъм", който той срещнал в предговора към това полемично съчинение, е главната основа на неговата хипотеза. Той, разбира се, ще си спомни следното място от библията:

„И аз не можех да говоря с вас, братя, като с духовни, а като с плътски" (в разглеждания от нас случай работата стоеше тъкмо наопаки), „като с младенци во Христа. Аз ви храних с мляко, а не с твърда храна, защото вие още не можехте да я приемете" (Първо послание към коринтяните, 3, 1—2).

Първото впечатление, което „Светото семейство" е направило на достопочтения църковен отец, е впечатлението на дълбока скръб и сериозна, добросърдечна печал. Единствената добра страна на книгата — че тя

„показа какво *неизбежно трябваше* да стане Фойербах и каква позиция *може* да заеме неговата философия, ако *желае* да се бори срещу критиката" (стр. 138),

че тя следователно така непринудено съедини „желая" с „мога" и „трябва", тази добра страна не може все пак да изкупи множеството ѝ печални страни. Фойербаховата философия, която тук комично е взета за предпоставка,

не *смее* и не *може* да разбере критика, не *смее* и не *може* да знае и да познае критиката в нейното развитие, не *смее* и не *може* да знае, че по отношение на всичко трансцендентно критиката е непрестанна борба и победа, непрекъснато унищожаване и създаване, *единствено*" (!) „творческо и произвеждащо начало. Тя не *смее* и не *може* да знае как е работил и още продължава да работи критикът, за да признае и *направи*" (!) „трансценденталните

сили, които досега смазваха човечеството и не му даваха да диша и живее, това, което те *са в действителност,* т. е. дух от духа, съкровено от съкровеното, родно" (!), израснало от родната почва и на нея — да ги признае и ги направи продукти и творения на самосъзнанието. Тя не *смее* и не *може* да знае, че единствено критикът и само критикът е съкрушил религията в нейната цялост, държавата в различните ѝ прояви и т. н." (стр. 138, 139).

Не е ли това точно копие на стария Иехова, който бяга след своя лукав народ, който предпочита да има работа с веселите езически богове, и вика след него:

„Слушай ме, Израиле, и не затваряй ухото си, Юда! Нима аз не съм господ бог твой, който те изведе от земята Египетска в земята, където тече мляко и мед, а ето вие от самата си младост сте правили само зло пред моите очи и сте ме огорчавали с делата на моите ръце и сте се обърнали към мене с гръб, а не с лице, макар че аз винаги съм ви учил; и сте внесли мръсотия в моя дом, за да го осквернитe, и сте издигнали капища на Ваал в долината на сина Еномов, което аз не съм ви заповядал — и на ум не ми е идвало, че вие можете да направите подобна мръсотия; и аз ви изпратих моя раб Иеремия, към когото съм обръщал своето слово от тринадесетата година на царствуването на Йосия, син Амонов, до днес — и той усърдно ви проповядва двадесет и три години, но вие не искахте да слушате. Затова господ бог казва: чувал ли е някой нещо подобно: много мръсотии направи дъщерята Израилева. Защото още неуспяла да изтече дъждовната вода, и моят народ ме забравя. О, земя, земя, земя, слушай словото господне!"

И така свети Бруно твърди в дълга реч по повод на понятията „смея" и „мога", че неговите комунистически противници не го били разбрали. Начинът, по който той изобразява тоя път критиката в тази реч, по който превръща предишните сили, потискащи „живота на човечеството", в „трансцендентни", а тези трансцендентни сили — в „дух от духа", начинът, по който той представя „Критиката" за единствения отрасъл на производството, доказва, че мнимото неразбиране е всъщност разбиране, което не е приятно на Бауер. Ние доказахме, че Бауеровата критика е под всяка критика, благодарение на което естествено попаднахме в числото на догматиците. Той дори съвсем сериозно ни упреква в дръзко неверие в неговите изтъркани фрази. Цялата митология на самостоятелните понятия начело с гръмовержеца Зевс — самосъзнанието, отново минава тук в церемониален марш със „звъна от фрази на цял еничарски оркестър от тривиални категории" („Literatur-Zeitung", ср. „Светото семейство", стр. 234[35]). Начело шествува, разбира се, митът за сътворението на света, т. е. за тежката *„р а б о т а"* на критика, която е „единственото творческо и произвеждащо начало, непрестанна борба и победа, непрекъснато унищожаване и създаване", „работа сега" и „работа в миналото". Нещо повече, достопочтеният отец упреква „Светото семейство" даже в това, че разбрало „Критиката" така, както той сам я разбира в настоящата реплика. След като въ-

дворява „субстанцията“ „обратно и я *захвърля* в родната ѝ обител, в самосъзнанието, в сферата на критикуващия“ (а след „Светото семейство“ също) „и на критикувания човек“ (тук самосъзнанието играе, както изглежда, ролята на идеологически килер за вехтории), той продължава:

„Тя“ (мнимата Фойербахова философия) „не смее да знае, че критиката *и* критиците през цялото време на тяхното съществуване“ (!) „са насочвали и творили историята, че дори техните противници и всички движения и пориви на съвременността са тяхно творение, че те единствени държат *властта в своите ръце, защото тяхната сила* е в *тяхното съзнание* и защото черпят мощта *от самите себе си,* от своите дела, *от критиката,* от своите противници, от своите творения; че едва с акта на критиката се освобождава човекът, а с това и хората, *създава се“* (!) „човекът, а с това и хората“.

И така, критиката *и* критиците са преди всичко два съвсем различни, намиращи се вън един от друг и действуващи субекти. Критикът е субект, различен от критиката, както и критиката е субект, различен от критика. Та нали олицетворената критика, критиката като субект, е именно „критическата критика“, срещу която се обяви „Светото семейство“. „Критиката и критиците през цялото време на тяхното съществуване са насочвали и творили историята.“ Ясно е, че те не са могли да правят това „през цялото време, когато“ не са „съществували“, и също тъй ясно е, че „през цялото време на тяхното съществуване“ те по своему са „творили историята“. Накрая свети Бруно стига дотам, че „смее и може“ да ни съобщи едно от най-дълбоките откровения относно мощта на критиката, която съкрушава държавата, а именно откровението, че „критиката и критиците държат *властта в свои ръце,* защото“ (много хубаво „защото“!) *„тяхната сила е в тяхното съзнание“,* и, второ, че тези велики фабриканти на историята „държат властта в свои ръце“, защото „черпят мощта от самите себе си и от критиката“ (т. е. пак от самите себе си), при което за съжаление все още не е доказано, че там вътре, в „самите себе си“, в „критиката“, може изобщо да се „почерпи“ нещо. Поне въз основа на собствените думи на критиката трябва да се мисли, че едва ли оттам може „да се почерпи“ нещо освен „захвърлената“ там категория „субстанция“. Най-после критиката „черпи“ „от критиката“ още „сила“ за едно съвсем чудовищно оракулско пророчество. А именно тя ни разкрива тайната, която беше скрита за нашите бащи и неизвестна на дедите ни, тайната, че „едва с акта на критиката се създава човекът, а с това и хората“, докато досега критиката погрешно бе смятана за акт на хората, съществували преди нея благодарение на съвсем други актове. По такъв начин свети Бруно сам е дошъл „в света, от света и към света“ благодарение на „критиката“, т. е. чрез generatio aequi-

уоса*. Възможно е впрочем всичко това да е само друго тълкувание на следното място от Книгата на битието: И Адам *позна,* т. е. подложи на критика, Ева, своята жена, и тя зачена и т. н.

И така ние виждаме как цялата тази отдавна позната критическа критика, достатъчно характеризирана още в „Светото семейство", отново — и като че ли нищо не се е случило — се явява пред нас с всичките си мошеничества. Няма защо да се чудим на това, защото нали нашият свят мъж сам се оплаква на стр. 140, че „Светото семейство" „отрязва на критиката всяка възможност за по-нататъшно развитие". С най-голямо негодувание упреква свети Бруно авторите на „Светото семейство", че те с помощта на един химически процес са превърнали Бауеровата критика от нейното *„течно"* агрегатно състояние в *„кристалично"* състояние.

Следователно „институциите на просията", „официалното свидетелство за пълнолетие", „сферата на патоса и на гръмоподобните аспекти", „мюсюлманската афектация на понятията" („Светото семейство", стр. 2, 3, 4[36] според критическия „Literatur-Zeitung") са безсмислица само докато се схващат „кристалично"; а двадесет и осемте исторически грешки, открити в екскурса, който критиката прави в областта на „злободневните въпроси на английския живот", нима те, ако погледнем на тях от „течна" гледна точка, не са грешки? Държи ли критиката на това, че от течна гледна точка тя a priori** пророчески е предсказала Науверковия инцидент, след като той отдавна беше станал пред собствените ѝ очи, а не го е конструирала post festum***? Държи ли тя още на това, че думата maréchal от „кристалична" гледна точка може да означава *„ковач",* но от *„течна"* във всеки случай трябва да означава *„маршал"* или че ако при „кристаличното" разбиране думите „un fait physique" могат да значат „факт, който се отнася до материалната природа", техният истински, „течен" превод трябва да гласи „факт на физиката", или че „la malveillance de nos bourgeois juste-milieux"****в „течно" състояние все пак значи „безгрижието на нашите добри бюргери"? Държи ли тя на това, че от „течна" гледна точка „дете, което не става на свой ред баща или майка, е *по своята същност дъщеря"?* Че някой може да има за задача „да изобрази като че ли последната скръбна сълза на миналото"? Че различните портиери, „лъвове", гризетки, маркизи, мошеници и дървени врати в Париж в своята „течна" форма не са нищо друго

* — зараждане от само себе си. *Ред.*

** — независимо от опита; тук в смисъл: предварително. *Ред.*

*** — след праздника, т. е. след като събитието е станало, със задна дата. *Ред*

**** — злата воля на нашите буржоа, които се придържат о златната среда. *Ред.*

освен фази на тайнството, „на понятието на което изобщо е присъщо да се полага ограничено и отново да снема това ограничение, в което това тайнство се изразява благодарение на всеобщата си същност. защото тъкмо тази същност е само резултат на своето вътрешно саморазличаване, на своята дейност"? Че критическата критика в „течния" смисъл на тази дума „върви неудържимо по своя път, победоносна и уверена в победата", когато по който и да било въпрос тя най-напред твърди, че е разкрила неговото „истинско и всеобщо значение", след това признава, че не е искала и не е имала право да излезе вън от пределите на критиката", а в края на краищата заявява, „че би трябвало да направи още една крачка, но тази крачка била невъзможна, защото... била невъзможна" („Светото семейство", стр 184[37])? Че от „течна" гледна точка „бъдещето все още е дело" на критиката, макар „съдбата *и да може да решава, както желае"*; че от течна гледна точка критиката не е извършила нищо свръхчовешко, когато „влезе в *противоречие* със своите *истински елементи,* противоречие, което *вече* е намерило своето *разрешение* в *същите елементи"?*

Наистина авторите на „Светото семейство" бяха така лекомислени, че разбраха тези и стотици други фрази като фрази, изразяващи твърда, „кристална" *безсмислица,* но човек трябва да чете синоптиците в „течен" вид, т. е. съгласно смисъла на техните автори, а — пази боже — не в „кристаличен" вид, т. е. съгласно тяхната действителна безсмислица, за да стигне до истинската вяра и да се възхити от хармонията, която цари в домакинството на критиката.

„Ето защо Енгелс и Маркс знаят само критиката на „Literatur-Zeitung". Това е съзнателна лъжа, която доказва колко „течно" е чел нашият светия книгата, в която последните му работи са изобразени само като венец на цялата му „работа в миналото". Но нашият църковен отец не е имал спокойствието да чете кристалически, защото се бои от своите противници като от конкуренти, които му оспорват честта да бъде канонизиран и „искат да го лишат от ореола на святост, за да провъзгласят *самите себе си* за светии".

Ще отбележим още мимоходом факта, че според сегашното заявление на свети Бруно неговият „Literatur-Zeitung" съвсем не е имал за цел да основе „обществено общество" или „да изобрази като че ли последната скръбна сълза" на немската идеология; той също не е преследвал и целта да противопостави най-рязко духа на масата и да развие критическата критика в цялата ѝ чистота, а само „да изобрази либерализма и радикализма на 1842 г. и техните отзвуци в половинчатостта и фразьорството им", т. е., с други думи, да се бори с „отзвуците" на това, което вече отдавна е заглъхнало.

Tant de bruit pour une omlette!* Впрочем именно тук разбирането на историята, свойствено на немската теория, се проявява отново в своя „най-чист“ вид. 1842 г. се обявява за период на най-големия блясък на германския либерализъм, защото тогава философията взе участие в политиката. Либерализмът изчезва за критика с прекратяване излизането на „Deutsche Jahrbücher“ и „Rheinische-Zeitung“[38], органите на либералната и радикалната теория. След това остават като че ли само „отзвуците“ — докато всъщност едва сега, когато немската буржоазия изпитва действителна, породена от икономическите отношения потребност от политическа власт и се стреми да задоволи тази потребност, либерализмът придоби в Германия практическо съществуване и с това — шансове за успех.

Дълбокото огорчение на свети Бруно от „Светото семейство“ не му е позволило да анализира критически това съчинение „от самото себе си, чрез самото себе си и със самото себе си“. За да овладее своята скръб, той трябваше най-напред да си достави тази книга в „течна“ форма. Той намери тази течна форма в обърканата и гъмжаща от недоразумения рецензия във „Westphälisches Dampfboot“, майската книжка, стр. 206—214. Всичките му цитати са взети от пасажите, цитирани във „Westphälisches Dampfboot“, и не се цитира нищо, което не е цитирано в този последния.

Езикът на светия критик също се определя от езика на вестфалския критик. Най-напред всички положения, които вестфалецът привежда („Dampfboot“, стр. 206) от *предговора,* се пренасят в тримесечника на Виганд (стр. 140—141). Това пренасяне съставлява главната част на Бауеровата критика по стария, препоръчан още от Хегел принцип:

„Да се разчита на здравия човешки смисъл, а при това — за да се върви в крак с времето и с философията — да се четат *рецензии* на философски съчинения, а може би и предговорите и встъпителните параграфи към тях, защото последните дават общите основни положения, към които се свежда всичко, а първите наред с историческите бележки дават и оценка, която именно защото е оценка, стои над това, което се преценява, по този утъпкан път може да се върви по домашен халат; но високото чувство за вечното, святото, безкрайното крачи важно в първосвещеническо одеяние по един път“, по който, както видяхме, умее „да върви“ и свети Бруно, „събаряйки в праха всичко наоколо“ (Хегел, „Феноменология“, стр. 34).

След няколко цитата от предговора вестфалският критик продължава:

„Така самият предговор води на *полесражението,* което се открива в книгата“, и т. н. (стр. 206).

---

* — Толкова шум за един омлет! *Ред.*

Светият критик, пренасяйки същите цитати в тримесечника на Виганд, прави по-тънки различия и казва:

„Такава е *почвата* и такъв е *врагът*, които са си създали за *сражение* Маркс и Енгелс“.

Вестфалският критик привежда от разбора на критическия тезис: „работникът нищо не създава“, само резюмиращото *заключение*.

Светият критик сериозно мисли, че за тоя тезис не е било казано нищо повече, преписва на стр. 141 вестфалския цитат и се радва на откритието, че на критиката били противопоставени само „твърдения“.

От това, което беше казано по повод на критическите излияния за любовта, *вестфалският* критик най-напред преписва частично на стр. 209 corpus delicti*, а след това привежда няколко фрази от опровержението без каквато и да било връзка, като се опитва да се опре на тях като на авторитетна основа, за да оправдае своята разводнена сладникава сантименталност.

Светият критик на стр. 141—142 преписва всичко това дословно, фраза по фраза, в същия ред, в който са приведени цитатите у неговия предшественик.

Вестфалският критик възклицава над трупа на г. Юлиус Фаухер: „Такава е съдбата на прекрасното в света!“[39]

Светият критик смята за невъзможно да завърши своята „тежка работа“, без да повтори на стр. 142 съвсем не намясто това възклицание.

Вестфалският критик дава на стр. 212 мнимо резюме на разсъжденията, насочени в „Светото семейство“ срещу самия свети Бруно.

Светият критик спокойно и дословно преписва тази смет с всичките вестфалски възклицания. На него и през ум не му минава, че в цялото това полемично произведение никой *никъде* не го упреква, че „превръща въпроса за политическата еманципация във въпрос за човешката еманципация“, че „иска да убие евреите“, че „превръща евреите в теолози“, че „превръща Хегел в господин Хинрикс“ и т. н. *Светият* критик доверчиво повтаря брътвежа на *вестфалския* критик, че *Маркс* в „Светото семейство“ изявявал готовност да напише схоластично трактатче „в отговор на *глупавия самоапотеоз* на Бауер“. Обаче привежданите от свети Бруно като *цитат* думи „глупав самоапотеоз“ нито веднаж не се срещат в цялото „Свето семейство“, но затова пък ние ги намираме у вестфалския критик. А споменатото трактатче съвсем не се проектира като отговор на „само-

* — състав на престъплението. *Ред.*

апологията" на критиката на стр. 150—163 на „Светото семейство", а едва в следващия раздел, на стр. 165[40], във връзка със световноисторическия въпрос: „Защо г. Бауер беше *принуден* да се занимава с политика?"

Накрая, на стр. 143, свети Бурно представя *Маркс* като *„забавен комедиант"*, следвайки и тук своя вестфалски образец, у когото „световноисторическата драма на критическата критика" се превръща на стр. 213 в *„най-забавна комедия"*.

Ето така именно противниците на критическата критика „смеят и могат" да „знаят *как е работил и още продължава да работи критикът"!*

4. ПОСЛЕДНО ПРОСТИ НА „М. ХЕС"

„Това, което *още не* можаха да направят Енгелс и Маркс, завършва го М. Хес."

Такъв е великият, божествен преход, който — благодарение на изследванията на светия мъж върху това, което за евангелистите е относително „възможно" и „невъзможно" — толкова здраво е заседнал в неговия мозък, че непременно трябва да фигурира, намясто или не намясто, във всяка статия на нашия църковен отец.

„Това, което още не можаха да направят Енгелс и Маркс, завършва го М. Хес." — Но „какво" именно „Енгелс и Маркс още не можаха да направят"? Излиза, ни повече ни по-малко, освен... да критикуват Щирнер. А защо Енгелс и Маркс *„още не* можаха" да критикуват Щирнер? На достатъчното основание, че... книгата на Щирнер още не беше излязла, когато те пишеха „Светото семейство".

Тази спекулативна уловка — да конструира каквото желае и да привежда най-разнородни неща в мнима причинна връзка — е влязла действително в плътта и кръвта на нашия светец. Тя достига у него най-пълна безсъдържателност и се изражда във фарсовия маниер да произнася тавтологии с важен вид. Така например още в „Allgemeine Literatur-Zeitung" (I, 5) четем:

„Разликата между моята работа и листовете, които изписва например един Филипсон" (значи *празните* листове, на които пише „например един Филипсон"), *„трябва поради това да бъде такава, каквато тя е в действителност"!!!*

„М. Хес", за писанията на когото Енгелс и Маркс не поемат абсолютно никаква отговорност, се представя на светия критик като толкова забележително явление, че той може само да преписва дълги пасажи от „Последните философи" и да отсъди, че „в отделни точ-

ки тази критика не е разбрала Фойербах, *или пък*" (о, теология!) „че грънците искат да се разбунтуват срещу грънчаря". Ср. Послание до римляните, 9, 20—21. Извършил още веднаж „тежката работа" на цитирането, нашият свети критик стига най-после до извода, че Хес преписва *Хегел,* тъй като употребява думите „съединен" и „развитие". Разбира се, свети Бруно се е опитал по околен път да насочи срещу Фойербах доказателството за пълната си зависимост от Хегел, приведено в „Светото семейство".

„Ето как трябваше да свърши Бауер! Той се бореше, колкото можеше, срещу всички Хегелови категории" с изключение на самосъзнанието, особено през периода на прословутата борба на „Literatur-Zeitung" срещу г-н Хинрикс. Ние вече видяхме как той се бореше срещу тях и как ги победи. Ще цитираме пак Виганд, стр. 110, където той твърди, че

„истинското" (1) *„разрешение"* (2) на *„противоречията"* (3) „в природата и историята" (4), *„истинското единство"* (5) на „отделените едно от друго отношения" (6), „истинската" (7) „основа" (8) „и бездната" (9) на „религията, истински *безкрайната"* (10), „неотразима, самотворческа" (11) „личност" (12) — „още не е намерена".

В три реда — не две съмнителни Хегелови категории както у Хес, а цяла дузина „истински, безкрайни, неотразими" Хегелови категории, които се разкриват като такива благодарение на „истинското единство на отделените едно от друго отношения" — „ето как трябваше да свърши Бауер!" И ако светият мъж си въобразява, че открива в Хес един вярващ християнин не затова, защото Хес е „изпълнен с надежда" — както казва Бруно, — а затова, защото е *лишен* от надежда и затова, защото говори за „възкресението", то нашият велик църковен отец ни дава възможност да го изобличим, въз основа на все същата страница 110, в най-явно *юдейство.* Той заявява там,

„че действителният, жив, реален човек още не се е родил"!!! (ново откровение относно предназначението на „единствения пол") „и че роденото недоносче" *(Бруно Бауер?!?)* „още не е в състояние да се справи с всички догматични формули" и т. н.

Това значи, че *Месия* още не се е родил, че *синът човечески* тепърва трябва да се яви на света и че този свят като свят на стария завет още се намира под гнета на *закона,* на „догматичните формули".

Както свети Бруно използува по-горе „Енгелс и Маркс", за да премине към Хес, така сега Хес му служи, за да приведе накрая и Фойербах в причинна връзка със своите екскурси върху Щирнер, „Светото семейство" и „Последните философи".

„Ето как трябваше да свърши Фойербах!“ „Философията трябваше да свърши с *благочестие*“ и т. н. (Виганд, стр. 145).

Но истинската причинна връзка се състои в това, че това възклицание е подражание на един насочен между другото срещу Бауер пасаж от „Последните философи“ на Хес (Предговор, стр. 4):

„Така — а не иначе — трябваше да се простят със света последните потомци на християнските аскети.“

Свети Бруно завършва своята обвинителна реч срещу Фойербах и мнимите му съучастници с обръщение към Фойербах, в което го упреква, че можел само „да тръби“, „да оглася въздуха с тръбни звуци“, докато Monsieur* Б. Бауер или Madame la critique**, това „родено недоносче“, да не говорим за непрестанното „унищожаване“, *„шествува на своята триумфална колесница и жъне нови триумфи“* (стр. 125), „събаря от трона“ (стр. 119), „съкрушава“ (стр. 111), „поразява като гръм“ (стр. 115) „разрушава до основи“ (стр. 120), „разбива на парчета“(стр. 121), позволява на природата само да „вегетира“ (стр. 120), строи „по-сурови“ (!) „тъмници“ (стр. 104) и най-после със „съкрушително“ попско красноречие развива на стр. 105 бодро-благочестиво-весело-свободни мисли за „трайно-здраво-твърдо-съществуващото“, на стр. 110 сгромолясва върху главата на Фойербах „каменни грамади и скали“ и накрай преодолява с диверсия дори свети Макс, като на стр. 124 допълня „критическата критика“, „общественото общество“ и „каменните грамади и скали“ още с „най-абстрактна абстрактност“ и „най-твърда твърдост“.

Свети Бруно е извършил всичко това „чрез самия себе си, в самия себе си и със самия себе си“, защото той е „самият Той“, нещо повече, той „самият е именно винаги най-великият и може да бъде най-великият (*е* и *може* да бъде!) „чрез самия себе си, в самия себе си и със самия себе си“ (стр. 136). Това е.

Свети Бруно би бил несъмнено опасен за женския пол, защото той е „неотразима личност“, ако само, „от друга страна“, не се боеше „в същата степен“ „от сетивността като от оная преграда, натъкнал се на която човек неизбежно ще си нанесе смъртен *удар*“. Затова „чрез самия себе си, в самия себе си и със самия себе си“ той едва ли ще откъсне, макар и едно цвете, но ще остави всички цветя да увяхнат в безпределен копнеж и истерична страст по „не-

* — господин. *Ред.*
** — госпожа критиката. *Ред.*

отразимата личност", която „притежава този единствен пол и тези единствени, определени полови органи"*.

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато:

„5. Свети Бруно на своята „триумфална колесница".

Преди да се разделим с нашия „победоносен и уверен в победата" църковен отец, да се смесим за миг със зяпащата маса, която се стича, когато той „шествува на своята триумфална колесница и жъне нови триумфи" — със същия жар, както и по времето, когато генерал Том Там прави диверсия със своите четири пони. Ако при това се разнасят улични песни, то нали обстоятелството, че човек бива посрещнат с улични песни, „се съдържа в понятието" за триумфа „изобщо"". *Ред.*

III

СВЕТИ МАКС

„Was jehen mir die jrinen Beeme an?"[41]

Свети Макс експлоатира, „употребява" или „използува" събора, за да даде дълъг апологетичен коментар към *„Книгата"*, която не е каква да е книга, а „Книгата", книгата като такава, книгата в нейния чист вид, т. е. съвършената книга, Свещената Книга, книгата като нещо свято, книгата като въплъщение на святото, книгата в небесата, а именно — *„Единственият и неговата собственост"*. Тази „Книга" *падна*, както е известно, от небето към края на 1844 г. и прие робски облик у О. Виганд в Лайпциг[42]. Така тя се обрече на превратностите на земния живот и се подложи на нападките на трима „единствени" — тайнствената личност *Шелига*, гностика *Фойербах* и *Хес*[43]. Както и да се възвишава винаги свети Макс в качеството си на творец над себе си като творение, както и над другите си творения, той все пак се е преизпълнил със състрадание към слабото си детенце и е издал — за да го защити и предпази от опасностите — гръмък, „ликуващ критически вик". — За да разберем този „ликуващ критически вик", както и тайнствената личност *Шелига* в цялото им значение, ние трябва тук да се заемем в известна степен с църковната история и да разгледаме по-внимателно „Книгата". Или, казано на езика на свети Макс: ние „епизодично ще вмъкнем" „на това място" едно църковноисторическо „размишление" върху „Единствения и неговата собственост", „изключително затова", „защото, струва ни се, такова размишление би могло да спомогне за изясняване на останалото".

„Подигнете, порти, горнището си, подигнете се, вечни порти, и ще влезе царят на славата. — Кой е този цар на славата? Крепкият и силният господ, силният на война господ. Подигнете, порти, горнището си, подигнете се, вечни порти, и ще влезе царят на славата! — Кой е този цар на славата? Господ Единствеч. Той е цар на славата" (Книга на псалмите, 23, 7—10).

1. ЕДИНСТВЕНИЯТ И НЕГОВАТА СОБСТВЕНОСТ

Човекът, който „положи Нищото в основата на своето дело", започва като всеки добър немец своя протяжен „ликуващ критически вик" веднага с една иеримиада: „Кое ли не трябва да бъде Мое дело?" (стр. 5 от Книгата). И той продължава да се оплаква със сърцераздирателни думи, че „всичко трябва да бъде негово дело", че му възлагат „делото на бога, делото на човечеството, на истината, свободата, по-нататък — делото на Неговия народ, на Неговия владетел" и хиляди други добри дела. Бедният! Френският и английският буржоа се оплакват от недостиг на пазари за пласмент, от търговски кризи, от борсова паника, от изменяща се всяка минута политическа обстановка и т. н.; немският дребен буржоа, активното участие на когото в буржоазното движение беше само идеално, и който във всяко друго отношение се оказваше само в ролята на бития, — този немски дребен буржоа си представя своето собствено дело само като „правото дело", като „делото на свободата, истината, човечеството" и т. н.

Нашият немски даскал tout bonnement* взема сериозно тази илюзия на немския дребен буржоа и прави предварителен разбор на всички тези добри дела на три страници.

Той изследва „делото на бога", „делото на човечеството" (стр. 6 и 7) и намира, че това са „чисто егоистични неща", че както „бог", така и „човечеството" се грижат само за *своето дело,* че „истината, свободата, хуманността, справедливостта" „се интересуват само за себе си, а не за нас, само за Своето благо, а не за Нашето" — откъдето заключава, че всички тези лица „получават при това изклю-

* — простодушно. *Ред.*

чителни изгоди". Той стига дотам, че превръща тези идеалистически фрази — бог, истина и т. н. — в заможни бюргери, които „получават изключителни изгоди" и се наслаждават на *„доходен* егоизъм". Но мисълта за това като червей гризе светия егоист: „А Аз?" провиква се той. „Аз от своя страна ще извлека поука от това и вместо да продължавам да служа на тези големи егоисти, по-добре сам ще стана егоист!" (стр. 7)

Ние виждаме, следователно, какви свещени мотиви ръководят свети Макс при неговия преход към егоизма. Не благата на този свят, не съкровищата, изяждани от молци и ръжда, не капиталите на неговите Съ-Единствени, а небесното съкровище, капиталите на бога, на истината, свободата, човечеството и т. н. не му дават покой.

Ако не очакваха от него да служи на толкова хубави неща, той никога не би направил откритието, че има и свое „собствено" дело, не „би положил" следователно в основата на това свое дело „Нищото" (т. е. „Книгата").

Ако свети Макс би се вгледал малко по-отблизо в различните „неща" и „собственици" на тези неща, например в бога, човечеството, истината, той би стигнал до обратния извод: той би разбрал, че егоизъм, който се базира на егоистичния начин на действие на тези лица, неизбежно е толкова въображаем, колкото и самите тези лица.

Вместо това нашият светия решава да влезе в конкуренция с „бога" и „истината" и да се опира на Себе си — „на Мене, на същото това Аз, което, както и бог, е Нищото на всичко друго, Аз, което е Моето Всичко, Аз, което значи — Единственият... Аз съм Нищото в смисъл на пустота, *но* творческото Нищо, Нищото, от което самият Аз като творец творя Всичко."

Светият църковен отец би могъл да изрази последното положение и така: Аз съм Всичко в пустотата на безсмислицата, *„но"* съм нищожният творец, Всичкото, от което самият аз като творец творя Нищото.

Кой от тези два варианта е правилен, ще се изясни по-нататък. Толкова за предговора.

Самата „Книга" се дели, както и „блаженопочившата" библия, на Стар и Нов завет — именно, на единствената история на човека (Законът и Пророците) и на нечовешката история на Единствения (Евангелие на царството божие). Първата книга е историята в пределите на логиката, обвързаният от миналото логос; втората е логиката в историята, освободилият се логос, който се бори със съвременността и победоносно я надделява.

Старият завет: Човекът

1. Книга на битието, т. е. Животът на Човека

Свети Макс се оправдава с това, че тук той пише *биографията* на смъртния си враг, *„Човека“*, а не на един *„Единствен“* или „действителен индивид“. Това го заплита в забавни противоречия.

Както подобава на всяка порядъчна Книга на битието, „Животът на Човека“ започва ab ovo*, от „детето“. Детето, както ни се разяснява на страница 13, „още от самото начало живее в борба с целия свят, то се съпротивява на всичко и всичко му оказва съпротива“. „Двете страни си остават врагове“, но запазват „взаимно уважение и почит“ и „постоянно са нащрек, като взаимно дебнат слабостите си“; това се разяснява по-нататък, на страница 1“, в смисъл, „че ние“, бидейки деца, „се опитваме да проникнем в *същината на нещата* или да узнаем какво съществува зад нещата; *затова“* (значи, не вече от вражда) „ние *дебнем слабостите* на всички тези неща“. (Тук личи пръстът на *Шелига,* търговеца на тайни.) И така, *детето* изведнаж става *метафизик,* който се стреми да проникне „в *същината* на нещата“.

Това *отдаващо се на спекулативни размишления* дете, на чието сърце „природата на нещата“ е по-близка, отколкото неговата играчка, „с течение на времето“ уверено се справя със „света на нещата“, побеждава го и след това влиза в нова фаза, в *юношеската възраст,* където му предстои нова „тежка жизнена борба“, борбата срещу разума, защото *„дух се нарича“ „първото самонамиране“* и: „Ние стоим над света, ние сме дух“ (стр. 15). Гледището на юношата е „небесно“; детето само *„учило“*, „то не се е спирало на чисто логическите или теологическите въпроси“, *както* и (детето) „Пилат“ бързо отминава въпроса: „що е истина?“ (стр. 17). Юношата „се стреми да овладее мислите“, той „разбира идеите, *Духа“* и „търси идеите“; той „се отдава на своите мисли“ (стр. 16), той има „азбсолютни мисли, т. е. *нищо освен мисли,* логически мисли“. Юношата, „който се държи“ така, вместо да тича по млади жени и други земни неща, не е никой друг, а младият „Щирнер“, берлинският юноша, който изучава науките, занимава се с логиката на Хегел и благоговейно гледа великия Мишле. За този юноша с право се казва на страница 17: „да изкарваш на свят *чистата мисъл,* да й се отдаваш — това е *радост на младостта,* и всички светли образи на мисловния свят — истината, свободата, човечеството, Човекът и т. н. — озаряват и вдъхновяват младата душа“.

---

* — буквално: от яйцето, т. е. от самото начало. *Ред.*

Този юноша след това „отхвърля настрана“ и „предмета“ и „се отдава“ изключително на „своите мисли“; „той обединява всичко недуховно под презрителното название *външни неща* и ако все пак мисли за някои външни неща, например за студентски лудории и т. н., то е само тогава, когато *открива* в тях дух, и затова, защото той *открива* в тях дух, т. е. когато те са за него *символи“*. (Кой не ще *„открие“* тук „Шелига“?) Добър берлински юноша! Гуляджийският устав на студентските корпорации е бил за него само „символ“, само в угода на „символа“ той неведнаж се е напивал така, че е падал под масата, под която вероятно също е искал „да открие дух“! — Колко добър е този мил юноша, от когото би могъл да вземе пример старият *Евалд*, който написа два тома за „добрия юноша“ — се вижда също и от това, което е „казано“ (стр. 115) за него: „Следва да напусне баща си и майка си, да смята всяка естествена власт за разкъсана.“ За него, „разумния, не съществува семейството като естествена власт, той се отрича от родителите, от братята и сестрите си и т. н.“ — но всички те се възраждат „като *духовна, разумна* власт“, благодарение на което добрият юноша примирява послушанието и страха пред родителите със своята спекулативна съвест и всичко си остава по старому. Също така е „казано“ (стр. 15): „Трябва да се подчиняваме повече на бога, отколкото на хората.“ И най-после добрият юноша достига най-високия връх на моралността на страница 16, където е „казано“: „Трябва да се подчиняваме повече на своята съвест, отколкото на бога.“ Това възвишено морално чувство го издига дори над отмъстителните евмениди“ и дори над „гнева на Посейдон“ — той вече не се бои от нищо освен от „съвестта“.

След като открива, че „духът е същественото“, той вече не се бои дори от следващите по-долу главоломни изводи:

„*Но* ако духът е познат като нещо съществено, *то все пак* прави разлика, дали духът е беден, или богат и *затова“ (!)* *„хората* се стремят да станат богати духом; *Духът* иска да разшири своите предели, да основе свое царство, царство не от този свят, който току-що е преодолян. — *По такъв начин* той се стреми да стане Всичко във Всичко“ *(по какъв* начин?), „т. е. *макар* че Аз съм дух, *все пак* Аз съм несъвършен дух *и трябва“* (?) „тепърва да търся съвършения дух“ (стр. 17).

„То все пак прави разлика“. — *„То“?* — Кое „То“ прави разлика? Ние много често ще срещаме у светия мъж това тайнствено „То“, при което ще се изясни, че това е Единственият на гледището на *субстанцията,* началото на „единствената“ логика и като такова — истинско тъждество на Хегеловото „битие“ и „нищо“. За всичко каквото това „То“ върши, говори и прави, ние държим отговорен нашия светия, който се отнася към него като творец. Най-на-

пред това „То“, както видяхме, прави разлика между беден и богат. И то защо? Защото „духът е познат като нещо съществено“. Бедното „То“, което без това познание никога не би стигнало до разликата между беден и богат! — „И затова *хората* се стремят“ и т. н. *„Хората“!* Това е второто безлично лице, което наред с току-що разгледаното „То“ се намира на служба у Щирнер и трябва да изпълнява за него най-тежката, черната работа. Как те двете се поддържат едно друго се вижда ясно от настоящия пример. Тъй като „То“ прави разлика дали духът е беден или богат, то „хората“ (на кого другиго освен на верния роб на Щирнер би могло да мине през ума нещо подобно!) — *„хората* се стремят *затова* да станат богати духом“. „То“ дава знак и веднага „хората“ подхващат с цяло гърло. Разделението на труда е проведено класически.

Тъй като „хората се стремят да станат *богати духом“, то „Духът* иска да разшири своите предели, да основе *свое царство“* и т. н. „Но ако“ тук има някаква връзка, „то все пак прави разлика“ дали „хората се стремят да станат богати духом“ или *„Духът* иска да основе свое царство“. *„Духът“* досега още *нищо* не е искал, *„Духът“* още не е фигурирал като *лице* — ставаше дума само за духа на „юношата“, а не просто за *„Духа“*, за духа като *субект*. Но на светия писател му трябва сега един друг дух, а не духът на юношата, за да го противопостави на този последния дух като чужд, в последна сметка като свети дух. *Фокус* № 1.

„По такъв начин духът се стреми да стане Всичко във Всичко“ — една малко тъмна фраза, която се разяснява по-късно със следните думи: „Макар че Аз съм дух, все пак аз съм несъвършен дух *и трябва тепърва да търся съвършения дух“*. Но ако свети Макс е „несъвършен дух“, „то все пак прави разлика“, дали той трябва „да *усъвършенствува“ своя* дух или да търси *„съвършения* дух“. Няколко реда по-горе той изобщо имаше работа само с *„бедния“* и *„богатия“* дух — количествена, светска разлика, — а сега изведнаж с *„несъвършения“* и *„съвършения“* дух — качествена, мистична разлика. Стремежът към усъвършенствуване на собствения дух сега може да се превърне в ламтеж на „несъвършения дух“ за „съвършения дух“. Светият дух броди като призрак. Фокус № 2.

Светият автор продължава:

„Но с това“ (т. е. с превръщането на стремежа към „усъвършенствуване“ на *моя* дух в търсене на „съвършения *дух“*) „Аз, който току-що намерих Себе си като дух, веднага отново изгубвам Себе си, като се прекланям пред съвършения дух, като пред едно не мое собствено, а *отвъдно* Аз и чувствувам своята пустота“ (стр. 18).

Това не е нищо друго освен по-нататъшно развитие на фокус № 2. След като „съвършеният дух“ е *предположен* като *реално съ-*

щество и е противопоставен на „несъвършения дух“, от само себе си се разбира, че „несъвършеният дух“, юношата, болезнено, до дъното на душата си, чувствува „своята пустота“. По-нататък!

„Към духа наистина се свежда Всичко, *но* нима всеки дух е истинският дух? Същинският и истинският дух е идеалът на духа — „светият дух“. Това не е Моят или Твоят дух, а *именно*“ (!) — един „идеален, отвъден дух — „бог“. „Бог е дух““ (стр. 18).

Тук „съвършеният дух“ е превърнат внезапно в „истинския“ и веднага след това — в „същинския и истинския дух“. Последният се определя по-отблизо като „идеала на духа, светия дух“, което се доказва с това, че той „не е Моят или Твоят дух, а *именно* един отвъден, идеален дух — бог“. Истинският дух е *идеалът* на духа, защото той „именно“ е *идеален* дух! Той е светият дух, защото „именно“ е бог! Каква „виртуозност на мисленето“! Ще отбележим още мимоходом, че за „Твой“ дух досега не е ставало дума. Фокус № 3.

И така, ако аз се стремя да се подготвя, или според свети Макс, да се „усъвършенствувам“ като математик, то аз търся „съвършения математик“, т. е. „същинския и истинския“ математик, който е идеалът на математика, търся „светия“ математик, който се отличава от Мене и Тебе (макар че Ти можеш да бъдеш за мен съвършен математик, както за берлинския юноша неговият професор по философия е съвършен дух) и който е „именно идеален, отвъден“ математик, математикът на небето, „бог“. Бог е математик.

Свети Макс стига до всички тия резултати, защото „то прави разлика дали духът е богат или беден“, т. е. преведено на човешки език: дали някой е богат или беден духом — и защото неговият „юноша“ е открил този забележителен факт.

Свети Макс продължава на страница 18:

„*Мъжа* го дели от юношата *това*, че последният взема света такъв, какъвто е“, и т. н.

Ние следователно не узнаваме как юношата стига дотам да взема внезапно света такъв, „какъвто е“, ние не виждаме също нашия свети диалектик да прави прехода от юношата към мъжа, ние узнаваме само, че „*Това*“ трябва да свърши тази работа и „*да отдели*“ юношата от мъжа. Но дори самото „Това“ не е достатъчно, за да помръдне от мястото й тежката кола на единствените мисли. Защото макар че „*Това*“ е „отделило мъжа от юношата“, мъжът все пак пада отново до равнището на юношата, отново започва да се занимава „изключително с духовното“ и не мръдва от мястото си, докато не дойдат отново на помощ „хората“. „Едва тогава, когато хората се обикнат *в телесен образ* и т. н.“ (стр. 18) — „едва тогава“ всичко отново е наред, мъжът открива, че има личен инте-

рес, и стига до *„второ самонамиране"*, като „намира себе си не само като дух", подобно на юношата — „за да се изгуби веднага отново във всеобщия дух", — но като *„въплътен* дух" (стр. 19). Този „въплътен дух" стига, най-после, дотам да е „заинтересован не само от своя дух" (подобно на юношата), „но от пълното задоволяване, от задоволяването на цялостния субект" (заинтересованост от задоволяването на цялостния субект!) — стига дотам да е „доволен от себе си такъв, какъвто е". Като истински германец Щирнеровият „мъж" стига до всичко много късно. На парижките булеварди и на лондонския Риджентстрит[44] той би могъл да види да скитат стотици „юноши", франтове и контета, които още не са намерили себе си като „въплътен дух", но при все това „са доволни от себе си такива, каквито са" и насочват главния си интерес към „задоволяването на цялостния субект".

Това второ „самонамиране" довежда нашия свети диалектик в такова въодушевление, че той изведнаж обърква конците и говори вече не *за мъжа,* а *за самия Себе си,* издавайки по тоя начин тайната, че той самият, Той Единственият е „мъжът" и че „мъжът" е= на „Единствения". Нов фокус.

„Както Аз намирам Себе си" (чети: „както юношата намира себе си") „зад *нещата,* и то като *дух,* така по-късно Аз трябва да намеря себе си" (чети: „мъжът трябва да намери себе си") „зад *мислите,* а именно като техен творец и собственик. В периода на духовете мислите Ме" (юношата) надраснаха, „макар да бяха продукти на Моята глава; като налудничави фантазии те се носеха над Мене и Ме довеждаха в трепет; това беше ужасяваща сила. Мислите станаха за самите себе си *телесни,* станаха призраци като бог, император, папа, отечество и т. н.; разрушавайки тяхната телесност, Аз ги приемам обратно в Моята собствена телесност и *казвам:* само Аз съм телесен. И сега Аз вземам света такъв, какъвто той е за Мене, като *Мой* свят, като Моя собственост: аз отнасям всичко към Себе си."

И така, след като мъжът, отъждествен тук с „Единствения", придаде най-напред телесност на мислите, т. е. превърна ги в призраци, той отново разрушава сега тази телесност, като я приема обратно в собственото си тяло и по този начин превръща последното в призрачно тяло. Обстоятелството, че той стига до своята собственост на телесност едва чрез отрицание на призраците, показва каква е тази конструирана телесност на мъжа, за която той трябва най-напред „да каже на себе си", за да повярва в нея. Но и това, което той „казва на себе си", „казва" го неправилно. Обстоятелството, че освен неговото „единствено" тяло в главата му не се намират още всевъзможни самостоятелни тела, сперматозоиди, той превръща в *„сказание"**. *Само* Аз съм телесен. Още един фокус.

* В оригинала игра на думи: „sagen" — „говоря, казвам", „Sage" — „сказание", „мит". *Ред.*

По-нататък. Мъжът, който като юноша си е натъпкал главата с всякакви глупости за господствуващи сили и отношения, като император, отечество, държава и т. н., при което той ги е познавал само като свои собствени „налудничави фантазии“ във формата на свои представи — този мъж *според мнението на свети Макс действително разрушава всички тези сили*, като изхвърля от главата си своето погрешно мнение за тях. Работата стои тъкмо обратно: именно сега, когато вече не гледа на света през очилата на своята фантазия, той трябва да помисли за практическите взаимоотношения на тоя свят, трябва да ги изучи и да се съобразява с тях. След като разруши *фантастичната* телесност, която придава на света, той ще намери действителната телесност на света вън от своята фантазия. С изчезването на *призрачната* телесност на императора за него е изчезнала не телесността, а *призрачността* на императора, чиято действителна власт той може да оцени едва сега в целия ѝ обем. Фокус № 3[a].

Юношата, който фигурира в качеството на мъж, не се отнася критично към мислите, които са валидни и за другите и са известни като категории, а критикува само такива мисли, които са „прости продукти на неговата глава“, т. е. възпроизведените в главата му общи представи за съществуващите отношения. Така например той унищожава даже не *категорията* „отечество“, а само своето частно мнение за тази категория, след което все още си остава в сила *общозначимата* категория и дори в областта на „философското мислене“ работата тепърва започва. Той иска обаче да ни убеди, че е унищожил самата категория, защото е унищожил благодушното си частно отношение към нея — така както току-що искаше да ни убеди, че е унищожил властта на императора, като се е отказал от своята фантастична представа за императора. Фокус № 4.

„И сега“, продължава свети Макс, „аз вземам света такъв, какъвто той е за Мене, като Мой свят, като Моя собственост“.

Той взема света такъв, какъвто той е за него, т. е. *такъв, какъвто трябва да го вземе*, и с това си е *присвоил* света, направил го е своя собственост — един начин на придобиване, който наистина не се среща у нито един икономист, но методът и успехите на който ще бъдат толкова по-блестящо разкрити в „Книгата“. Но всъщност той „взема“, не „света“, а само своята „налудничава фантазия“ за света като Своя и Си я присвоява. Той взема света като своя представа за света, а светът като негова представа е негова представляема собственост, собственост на неговата представа, неговата представа като собственост, неговата собственост като представа, неговата собствена представа или неговата представа за собствеността; и всичко

това той изразява в несравнимата фраза: „Аз отнасям всичко към Себе си.“

След като мъжът е разбрал, според признанието на самия светия, че светът бил населен само с призраци, защото юношата виждал призраци; след като *привидният свят* на юношата е изчезнал за мъжа, последният вече се намира в един *действителен*, независим от илюзиите на юношата свят.

А сега би трябвало да се каже така: Аз вземам света такъв, какъвто той съществува *независимо от мене*, в онзи вид, в който той *принадлежи на самия себе си* (самият „мъж взема“ на стр. 18 „света такъв, какъвто е“, а не както му се иска), преди всичко като Моя несобственост (той беше Моя собственост досега само като призрак) — аз отнасям Себе си към всичко и само дотолкова отнасям всичко към Мене.

„Ако аз като дух отблъснах света с най-дълбоко презрение към него, като собственик Аз отблъсквам духовете или идеите обратно в тяхната суетност. Те нямат вече власт над мене, така както над духа няма власт никаква „земна сила““ (стр. 20).

Ние виждаме тук, че собственикът, Щирнеровият мъж, влиза веднага sine beneficio deliberandi atque inventarii* във владение на наследството на юношата, което според собствените му думи се състои само от „налудничави фантазии“ и „призраци“. Той вярва, че в процеса на превръщането от дете в юноша действително се е справил със света на нещата, а в процеса на превръщането от юноша в мъж действително се е справил със света на духа, че той като мъж сега има в джоба си целия свят и няма за какво вече да се безпокои. Ако — както той повтаря машинално след юношата — никаква земна сила освен него няма власт над духа и следователно духът е висшата сила на земята, а Той, мъжът, е подчинил този всемогъщ дух — то нима той не е достигнал пълно всемогъщество? Той забравя, че е разрушил само фантастичния и призрачен образ, който мислите „отечество“ и т. н. са взели под черепа на „юношата“, но че той още дори *не е засегнал* тези мисли, доколкото те изразяват *действителни* отношения. Далеч от това, да е станал господар на мислите, той засега е само в състояние да достига до „мисли“.

„Сега, ще кажем ние в заключение, навярно е ясно“ (стр. 199), че светият мъж е довел своята конструкция на възрастите до желаната и предустановена цел. Той ни съобщава постигнатия резултат в едно положение, представляващо призрачна сянка, която ние ще съпоставим сега с нейното изгубено тяло.

---

* — без да се ползува от правото на размишление и опис. *Ред.*

Единствено положение, стр. 20.

„Детето беше *реалистично* в плен *на нещата на този свят,* докато успя малко по малко да проникне *зад същите тези неща.* Юношата беше *идеалистичен,* въодушевен от мисли, докато се издигна с труд до равнището на мъжа, егоистичния мъж, който се разпорежда с нещата и мислите, както си иска, и поставя своя личен интерес над всичко. Най-после — старец? Но за това Аз ще успея да поговоря още, когато сам остарея.“

Притежател на тази придобила самостоятелно съществуване сянка.

„Детето беше *действително* в плен *на света на своите неща,* докато успя *малко по малко* (взет на заем фокус на развитието) да остави *същите тези неща зад себе си.* Юношата беше *фантастичен,* лишен от мисли поради излишък на въодушевление, докато от това равнище го снема със своята работа мъжът, егоистичният *бюргер,* с когото нещата и мислите се разпореждат както си искат, защото неговият личен интерес поставя всичко над него. Най-после — старец? — „Жена, какво общо имам аз с теб?“

Цялата история на „Живота на Човека“ се свежда по този начин, „ще кажем ние в заключение“, до следното:

1) Щирнер схваща различните стъпала на жизнения процес само като „самонамирания“ на индивида, при което тези „самонамирания“ винаги се свеждат до определено отношение на съзнанието. Тук различието на *съзнанието* е следователно животът на индивида. Щирнер, разбира се, не се интересува от физическото и социалното изменение, което става с индивида и създава изменено съзнание. Ето защо у него детето, юношата и мъжът винаги заварват света вече готов, така както те само* „намират“ „самите“ себе си; а за да може изобщо нещо да бъде „заварено“ — за това абсолютно нищо не се прави, за това не се полага ни най-малка грижа. Но дори отношението на *съзнанието* се схваща неправилно, а само в неговото спекулативно изопачаване. Затова и всички тия образи се отнасят към света философски — „детето — *реалистично“*, „юношата — *идеалистично“,* мъжът — като отрицателно единство на двамата, като абсолютна отрицателност, което стана ясно от приведената по-горе заключителна фраза. Тук се разкрива тайната на „Живота на Човека“, тук проличава, че *„детето“* е само предрешен *„реализъм“*, *„юношата“* — само предрешен *„идеализъм“*, *„мъжът“* — само предрешен опит за *разрешаване* на тази *философска противоположност.* Това разрешение, тази *„абсолютна отрицателност“,* се получава — както е ясно още сега — само благодарение на това, че мъжът взема сериозно илюзиите както на детето, така и на юношата и с това *вярва,* че е надделял света на нещата и света на духа.

* — На немски непреводима игра на думи: „заварвам“ („vorfinden“) и „намирам“ („finden“). *Бълг. ред.*

2) Тъй като свети Макс не обръща внимание на физическия и социалния „живот“ на индивида и изобщо не говори за „живота“, той напълно логично се абстрахира от историческите епохи, от националността, класата и т. н. или, което е *същото*, надува господствуващото *съзнание* на най-близо стоящата до него класа от неговото непосредствено обкръжение, като го въздига в нормално съзнание на „човешкия живот“. За да се издигне над тази местна ограниченост и даскалски педантизъм, той би трябвало само да съпостави „своя“ юноша с първия срещнат млад чиновник, с някой млад английски фабричен работник, с някой млад янки, да не говорим за младия киргиз-казак.

3) Невероятното лековерие на нашия светия — което е именно същинският дух на неговата книга — не се успокоява с това, да заставя своя юноша да вярва на детето, а своя мъж на юношата. Илюзиите, които си правят за себе си — на дело или на думи — някои „юноши“, „мъже“ и т. н. Щирнер сам незабелязано смесва с *„живота“*, с *действителността* на тези крайно съмнителни юноши и мъже.

4) Първообразът на цялата тази конструкция на човешките възрасти е даден вече в третата част на Хегеловата „Енциклопедия“[45] и „с различни изменения“ също и на други места у Хегел. Свети Макс, който преследва „собствени“ цели, би трябвало, разбира се, и тук да извърши известни „изменения“; докато Хегел например още толкова държи сметка за емпиричния свят, че изобразява немския бюргер като роб на заобикалящия го свят, Щирнер го прави господар на този свят, какъвто той не е дори във въображението. Свети Макс също така си дава вид, че не говори за стареца поради емпирични основания: той искал да почака, докато сам се превърне в старец (тук следователно „Животът на Човека“ = „Неговия Единствен живот на Човека“). Хегел без най-малко колебание конструира четирите човешки възрасти, защото според него в реалния свят отрицанието се полага два пъти, именно — като луна и като комета (ср. „Философия на природата“ от Хегел[46]), и поради това тук четворността заема мястото на тройността. Щирнер полага своята единственост в това, че слива в едно луната и кометата, и отстранява по такъв начин злощастния старец от „Живота на Човека“. Основанието за този фокус ще проличи веднага, щом се заловим с конструкцията на единствената история на човека.

2. Стопанството на Стария завет

Тук ние трябва да се пренесем за миг от книгите на „Закона“ към книгите на „Пророците“, за да разкрием още тук тайната на

единственото домакинство на небето и на земята. И в Стария завет — където още господствува законът, а човекът господствува като възпитател, който води към Единствения (Послание до галатяните, 3, 24) — историята на царството на Единствения протича по един мъдър план, установен от векове. Всичко е предвидено и предопределено, за да може Единственият да дойде на света, когато настане времето, за да спаси светите хора от тяхната святост.

Първата книга, „Животът на Човека", се нарича „Книга на битието" и затова, защото съдържа в зародиш цялото домакинство на Единствения, защото ни дава първообраза на цялото следващо развитие до момента, когато измине времето и настъпи краят на света. Цялата Единствена история се върти около трите стъпала: дете, юноша и мъж, които се връщат „с различни изменения" и във все по-разширяващи се кръгове, докато най-после цялата история на света на нещата и на света на духа се сведе до „детето, юношата и мъжа". Навсякъде ние ще намираме само все същите предрешени „дете, юноша и мъж", както вече открихме в тях три предрешени категории.

По-горе говорихме за немското философско разбиране на историята. Тук, у свети Макс, ние намираме блестящ пример на това разбиране. Спекулативната идея, абстрактната представа се превръща в движеща сила на историята и с това историята се превръща в проста история на философията. Но дори тази последната се разбира не така, както действително е протичала според съществуващите източници, а камо ли както се е развивала под въздействието на реалните исторически отношения, а така, както е била разбрана и изложена от най-новите немски философи, особено от Хегел и Фойербах. И от самите тези изложения отново се взема само това, което може да бъде приспособено към дадената цел и по традиция е преминало у нашия светия. Историята става по този начин проста история на предвзети идеи, приказка за духове и призраци, а действителната, емпиричната история, която съставлява основата на тази приказка, се използува само за да се даде плът на тези призраци; от нея се заимствуват необходимите имена, които трябва да облекат тези призраци в привидна реалност. При този експеримент нашият светия често обърква конците и пише с нищо неприкрита приказка за призраци.

Този начин да се съчинява история ние намираме у него в най-наивна, в най-класическа простота. Трите прости категории: реализъм, идеализъм, абсолютна отрицателност като единство на двата (наречена тук *„егоизъм"*), които вече срещахме в образа на детето, юношата и мъжа, се поставят в основата на цялата история и се украсяват с различни исторически етикети; заедно със скромната си

свита от спомагателни категории те образуват съдържанието на всички изобразявани, мними исторически фази. Свети Макс отново проявява тук своята безмерна вяра. Той повече от който и да било от своите предшественици култивира вярата в спекулативното съдържание на историята, изготвено от немските философи. В тази тържествена и обемиста конструкция на историята цялата работа се свежда следователно до това, да се намери ефектна редица звънки названия за трите категории, които са толкова изтъркани, че вече никак не смеят да се показват публично под своите собствени имена. Нашият миропомазан автор би могъл веднага спокойно да премине от „мъжа“ (стр. 20) към „Аз“ (стр. 201) или още по-добре към „Единствения“ (стр. 485); но това би било твърде просто. Освен това силната конкуренция между немските спекулативни философи заставя всеки нов конкурент да прави гръмка историческа реклама на своята стока.

„Силата на истинското развитие“, казано с думите на Dottore Graziano, „се развива най-енергично“ в следните „превръщания“:
Основа:

I. Реализъм.
II. Идеализъм.
III. Отрицателно единство на двата. *„Хората“* (стр. 485).

Първо именуване:

I. *Дете,* зависимо от нещата (реализъм).
II. *Юноша,* зависим от мислите (идеализъм).
III. *Мъж* — (като отрицателно единство)
в положителен израз: собственик на мисли и неща, в отрицателен израз: свободен от мисли и неща } (егоизъм).

Второ, историческо именуване:

I. *Негър* (реализъм, дете).
II. *Монголец* (идеализъм, юноша).
III. *Кавказец* (отрицателно единство на реализма и идеализма, мъж).

Трето, най-общо именуване:

I. Реалистичен егоист (егоист в обикновения смисъл) — дете, негър.
II. Идеалистически егоист (самоотвержен) — юноша, монголец.
III. Истински егоист (Единственият) — мъж, кавказец.

Четвърто историческо именуване. Повторение на предидущите стъпала в категорията на кавказеца.

I. *Древните.* Негроподобни кавказци — вдетинени мъже — езичници — зависими от нещата — реалисти — свят.

Преход (дете, проникващо зад „нещата на този свят“) — софисти, скептици и т. н.

II. *Новите.* Монголоподобни кавказци — юношообразни мъже — християни — зависими от мислите — идеалисти — дух.

1. Чиста история на духове, християнството като дух. „Духът“.
2. Нечиста история на духове. Духът по отношение на другите. „Обладаните от духове.“
   A. Чисто-нечиста история на духове.
   a) *Привидението,* призракът, духът в негроподобно състояние, като вещен дух или духовна вещ — предметна същност за християнина, духът като дете.
   b) *Причудата,* натрапчивата идея, духът в монголско състояние, като духовен в духа, определяне в съзнанието, мислима същност в християнина — духът като юноша.
   B. Нечисто-нечиста (историческа) история на духове.
   a) Католицизъм — средновековие (негър, дете, реализъм и т. н.).
   b) Протестантизъм — Ново време в пределите на новото време — (монголец, юноша, идеализъм и т. н.).
   В протестантизма може да се направят по-нататъшни подразделения, например:
   α) английска философия — реализъм, дете, негър.
   β) немска философия — идеализъм, юноша, монголец.
3. *Йерархията* — отрицателно единство на двете в пределите на монголоидно-кавказката гледна точка. Това единство настъпва именно там, където историческото отношение се превръща в съвременно или където противоположностите се представят като съществуващи една до друга. Следователно тук имаме две съвместно съществуващи стъпала:
   A. *„Необразовани“** (зли, bourgeois**, егоисти в обикновения смисъл) = негри, деца, католици, реалисти и т. н.
   B. *„Образовани“**** (добри, citoyens****, самоотвержени, попове и т. н. = монголци, юноши, протестанти, идеалисти.

И двете тези стъпала съществуват едно до друго и оттук „лесно“ се получава, че „образованите“ господствуват над „необразованите“ — това е *йерархия.* В по-нататъшния ход на историческото развитие след това възниква

---

* В оригинала на берлински диалект (Unjebildeten). *Ред.*
** — тук: членове на гражданското общество. *Ред.*
*** В оригинала на берлински диалект (Jebildeten). *Ред.*
**** — граждани на държавата. *Ред.*

от „необразования“ — нехегелианецът
от „образования“ — хегелианецът*,

от което следва, че хегелианците господствуват над нехегелианците. Така Щирнер превръща спекулативната представа за господството на спекулативната идея в историята в представа за господството на самите спекулативни философи. Възгледът за историята, о който той досега се е придържал — господство на идеята, — се превръща в „Йерархията“ в действително съществуващо сега отношение, в световно господство на идеолозите. Това показва колко дълбоко е затънал Щирнер в спекулацията. Това господство на спекулативните философи и идеолозите се развива напоследък, „защото е настанало времето“, в следното заключително именуване:

a) *Политически либерализъм,* зависим от нещата, независим от лицата — реализъм, дете, негър, Древен, привидение, католицизъм, „необразован“, нямащ господар над себе си.
b) Социален либерализъм, независим от нещата, зависим от духа, безпредметен — идеализъм, юноша, монголец. Нов, причуда, протестантизъм, „образован“, безимотен.
c) *Хуманен либерализъм,* без господар и имущество, а следователно и безбожен, защото бог е едновременно върховният господар и върховното достояние, иерархия — отрицателно единство в сферата на либерализма и като такова господство над света на нещата и мислите, заедно с това съвършеният егоист в унищожаването на егоизма — съвършената иерархия. Образува същевременно

прехода (юношата, проникващ зад света на мислите) към *„Аз“* — т. е. към съвършения християнин, съвършения мъж, кавказкия кавказец и истински егоист, който — така както християнинът е станал дух чрез унищожаване на стария свят — е придобил плът и кръв чрез унищожаването на царството на духовете, като е приел sine beneficio deliberandi et inventarii наследството на идеализма юношата, монголеца, Новия, християнина, обладания от духове, човека с причудите, протестанта, „образования“, хегелианеца и хуманния либерал.

NB 1. „Понякога“ могат да бъдат „вмъкнати епизодично“, ако се представи подходящ случай, и Фойербаховите и други категории, като разсъдък, сърце и т. н., за да се повиши колоритността на картината и за да се създадат нови ефекти. Ясно е впрочем, че и това са само нови предрешавания на все същия идеализъм и реализъм.

---

* „Шаманът и спекулативният философ означават най-ниското и най-високото стъпало на *вътрешния* човек, монголеца“ (стр. 453).

2. За действителната светска история правоверният свети Макс, Jacques le bonhomme[47], не умее да каже нищо действително и светско освен постоянно да я противопоставя под названието „природа“, „свят на нещата“, „свят на детето“ и т. н. на съзнанието като предмет на спекулацията на последното, като свят, който въпреки постоянното му изкореняване продължава да съществува в мистичен полумрак, за да излезе отново наяве при всеки удобен случай — вероятно затова, защото продължават да съществуват деца и негри, а значи „лесно“ може да съществува и техният свят, така нареченият свят на нещата. За подобни исторически и неисторически конструкции още добрият стар *Хегел,* говорейки за Шелинг, този образец на всички конструктори, е казал — и ние можем тук да го повторим:

„Да се овладее оръдието на този монотонен формализъм не е по-трудно, отколкото палитрата на живописец, на която има само две бои, да речем — черна“ (реалистична, детинска, негроподобна и т. н.) и „жълта“ (идеалистическа, юношеска, монголска и т. н.), „за да слагаме едната боя, когато се иска нещо историческо“ („свят на нещата“), „а другата — когато е нужен пейзаж“ („небе“, дух, Свето и т. н.), („Феноменология“, стр. 39).

Още по-сполучливо е осмяло подобни конструкции „обикновеното съзнание“ в следната песен:

Господарят пратил Ивана
Овес на нива да жъне.
Иван овес не жъне,
И в къщи не се връща.

Господарят праща кучето
Да ухапе Ивана,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

Господарят пратил пръчката
Да набие кучето.
Пръчка куче не бие,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

Господарят пратил огъня
Да изгори пръчката.
Огън пръчка не гори,
Пръчка куче не бие,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

9*

Господарят пратил водата
Да угаси огъня.

Вода огън не гаси,
Огън пръчка не гори,
Пръчка куче не бие,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

Тогаз вола той пратил
Да изпие водата.
Волът вода не пие,
Вода огън не гаси,
Огън пръчка не гори,
Пръчка куче не бие,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

Господарят пратил месаря
Вола той да заколи.
Месар вола не коли,
Волът вода не пие,
Вода огън не гаси,
Огън пръчка не гори,
Пръчка куче не бие,
Куче Ивана не хапе,
Иван овес не жъне —
И в къщи не се връщат.

Господарят праща палача
Да обеси месаря.
Той обесил месаря,
Месар вола убива,
Волът вода изпива,
Вода огън залива,
Огън пръчка изгаря,
Пръчка куче наказва,
Куче Ивана охапва,
Иван овес ожънва —
И всички в къщи се връщат.

С каква „виртуозност на мисленето“ и с помощта на какъв гимназистки материал Jacques le bonhomme изпълня тази схема, ще видим ей сега.

3. Древните

Собствено казано, ние би трябвало да започнем тук от негрите; но свети Макс, който несъмнено заседава в „съвета на стражите“, в своята непостижима мъдрост заговаря за негрите едва по-късно, и то „без претенции за задълбоченост и достоверност“. Ако поради това гръцката философия у нас предшествува негритянската ера,

т. е. походите на Сезострис[48] и експедицията на Наполеон в Египет, това се обяснява с нашата увереност, че нашият свет писател мъдро е наредил всичко.

„Да се вгледаме в занятията, в които се увличат“ Щирнеровите Древни.

„За древните светът е бил истина — казва Фойербах; но той забравя да направи едно важно допълнение: истина, зад чиято неистинност те се стремели да проникнат и в края на краищата действително са проникнали“ (стр. 22).

„За Древните“ *техният* „свят“ (а не светът изобщо) „е бил истина“ — с това, разбира се, не е изказана никаква истина за древния свят, а само, че Древните са се отнасяли нехристиянски към своя свят. Щом зад техния свят възникнала *неистинността* (т. е. щом този свят се разпаднал в самия себе си вследствие на практически колизии; да се проследи емпирично това материалистическо развитие — само това би представлявало интерес), древните философи се стремели да проникнат зад света на истината или зад истината на техния свеят и, разбира се, намерили тогава, че той е станал неистинен. Вече самият им стремеж бил симптом на вътрешния упадък на този свят. Jacques le bonhomme превръща идеалистическия симптом в материална причина на упадъка и като немски църковен отец заставя самата древност да търси своето собствено отрицание — християнството. Такова е по необходимост у него мястото, което древността заема в историята, защото Древните са *„деца“*, които се стремят да проникнат зад „света на нещата“. „А това е лесно да се направи“: като превръща древния свят в по-късно съзнание за древния свят, Jacques le bonhomme може, разбира се, с един скок да се пренесе от материалистическия древен свят в света на религията, в християнството. Срещу реалния свят на древността незабавно се явява „божествената дума“, срещу схващания като философ древен човек — схващаният като съвременен скептик християнин. Щирнеровият християнин „никога не може да се убеди в суетността на божествената дума“ и вследствие на това неубеждаване „вярва“ „в нейната вечна и непоклатима истина“ (стр. 22). Както Щирнеровият древен човек е древен затова, защото е нехристиянин, още нехристиянин, или скрит християнин, така неговият прахристиянин е християнин, защото е неатеист, още неатеист, скрит атеист. У Щирнер излиза следователно, че Древните отричат християнството, а прахристияните отричат съвременния атеизъм, а не обратното. Jacques le bonhomme, подобно на всички други спекулативни философи, хваща всяко нещо за неговата философска опашка. Ето още няколко примера за това детско лековерие:

„Християнинът трябва да смята самия себе си за „пришелец на земята“ (Послание до евреите, 11, 13)“ (стр. 23).

Работата е тъкмо наопаки, пришелците на земята (появили се благодарение на крайно естествени причини, например благодарение на колосалната концентрация на богатството в целия римски свят и т. н. и т. н.) е трябвало да смятат себе си за християни. Не християнството ги правело скитници, а скитничеството ги правело християни. — На същата страница нашият свет отец скача от „Антигона" на Софокъл и от свързаната с нея святост на погребалния обряд направо към евангелието от Матей, 8, 22 (остави мъртвите да погребват своите мъртъвци), докато Хегел, поне във „Феноменология", постепенно преминава от „Антигона" и т. н. към римския свят. Със същото право свети Макс е можел веднага да премине към средновековието и заедно с Хегел да приведе тази библейска мъдрост срещу кръстоносците или дори за по-голяма оригиналност да противопостави погребението на Полиник от Антигона на пренасянето на праха на Наполеон от остров Св. Елена в Париж. По-нататък ние четем:

„В християнството нерушимата истина на семейните връзки" (която на стр. 22 се констатира като една от „истините" на Древните) „се изобразява като неистина, от която следва да се отървем колкото може по-скоро (Евангелие от Марка, 10, 29), и тъй във всичко" (стр. 23).

Това положение, в което действителността отново се поставя надолу с главата, трябва да бъде преобърнато по следния начин: фактическият фалш на семейните връзки (за това между другото следва да се прегледат запазените документи от дохристиянското римско законодателство) се признава в християнството за нерушима истина, „и тъй във всичко".

Тези примери са повече от достатъчни, за да покажат как Jacques le bonhomme, който се стреми „колкото може по-скоро да се отърве" от емпиричната история, поставя фактите надолу с главата, заставя идеалната история да произвежда материалната, „и тъй във всичко". В началото ние узнаваме само как Древните се били отнасяли към своя свят: като догматици те биват противопоставяни на древния свят, на техния собствен свят, вместо да се явяват като негови създатели; касае се само за отношението на съзнанието към предмета, към истината; касае се следователно само за философското отношение на Древните към техния свят — вместо древната история пред нас е историята на древната философия, и то само в оня вид, в който си я представя свети Макс по Хегел и Фойербах.

Така историята на Гърция от времето на Перикъл включително се свежда до борба на абстракциите: разсъдък, дух, сърце, светски живот и т. н. Това са гръцките партии. В този свят на призраци, представян за гръцкия свят, „се подвизават" също алегорични

лица като например госпожа Чистосърдечност, а митически фигури от рода на Пилат (който непременно трябва да бъде там, където има деца) са се разположили сериозно редом с Тимон от Флиунт.

След като свети Макс ни поднася няколко поразителни откровения за софистите и Сократ, той веднага скача към скептиците. Той вижда в тях завършители на започнатата от Сократ работа. Следователно позитивната философия на гърците, идваща тъкмо след софистите и Сократ, особено енциклопедичната наука на Аристотел, съвсем не съществува за Jacques le bonhomme. Той „се стреми колкото може по-скоро да се отърве" от миналото, той бърза да премине към „Новите" и намира такъв преход в лицето на скептиците, стоиците и епикурейците. Нека видим какви са откровенията на нашия свет отец относно тези последните.

„Стоиците желаят да осъществят идеала на мъдреца... човека, който умее да живее... те намират този идеал в презрението към света, в живот без жизнено развитие, без приятелско общуване със света, т. е. в изолирания живот, а не в общ с другите живот; само стоикът живее, всичко останало е мъртво за него. Обратно, епикурейците искат подвижен живот" (стр. 30).

Ние отпращаме Jacques le bonhomme — човека, който желае да осъществи себе си и умее да живее — между другото към Диоген Лаерций; там той ще види, че не стоикът е въплътен мъдрец, а мъдрецът, sophos, е само идеализиран стоик; той ще види също, че sophos се явява не само в образа на стоика, но се среща също у епикурейците, новоакадемиците и скептиците. Изобщо sophos е първият образ, в който ни се представя гръцкият philosophos*; той се явява митично в седемте мъдреци, практически — в Сократ и като идеал — у стоиците, епикурейците, новоакадемиците и скептиците. Всяка от тези школи има, разбира се, свой собствен σοφὸς**, както свети Бруно има свой собствен, „единствен пол". Нещо повече, свети Макс може да намери „le sage"*** в XVIII век, във философията на просвещението и дори у Жан Пол в лицето на „мъдрите мъже" от рода на Емануил[49] и т. н. Стоическият мъдрец си представя не „живот без жизнено развитие", а *абсолютно подвижен живот,* което вече следва от възгледа му върху природата — хераклитовски, динамичен, развиващ се, жив, докато у епикурейците принципът на мирогледа е по израза на Лукреций mors immortalis****, атомът, а за жизнен идеал вместо „подвижния живот" се провъзгласява божественият покой в противовес на божествената енергия у Аристотел.

* — любител на мъдростта; философ. *Ред.*
** — мъдрец. *Ред.*
*** — мъдреца. *Ред.*
**** — безсмъртна смърт. *Ред.*

„Етиката на стоиците (тяхната единствена наука, защото за духа те са успели да кажат само как той трябва да се отнася към света, а за природата — за физиката — само това, че мъдрецът трябва да утвърждава себе си срещу нея) не е ученне за духа, а само учение за отблъскването на света и за самоутвърждаването срещу света“ (стр. 31).

Стоиците са успели „да кажат за природата“, че за философа физиката е една от най-важните науки и поради това те са си направили дори труда — да развият по-нататък физиката на Хераклит; те „са успели по-нататък да кажат“, че ὥρα, мъжествената красота . . ., е най-висшето, което индивидът трябва да въплъти в себе си, и са прославяли именно живота, съзвучен с природата, макар че при това са изпадали в противоречия. Според стоиците философията се разпада на три доктрини: „физика, етика, логика“.

„Те сравняват философнята с животното и с яйцето, логиката — с костите и сухожилията на животните и с черупката на яйцето, етиката — с месото на животното и с белтъка на яйцето, а физиката — с *душата* на животното и с жълтъка“ (Диоген Лаерций, „Зенон“).

Оттук ние виждаме колко невярно е, че „етиката била единствената наука на стоиците“. Към това трябва да се прибави още, че след Аристотел те са главните основатели на формалната логика и на систематиката изобщо.

Колко невярно е, че „стоиците не са успели да кажат нищо за духа“, доказва това, че дори *духовиждането* води началото си от тях, поради което Епикур се обявява срещу тях като просветител и ги осмива, като ги нарича „баби“, докато тъкмо неоплатониците са заимствували от тях някои от своите истории за духове. Това духовиждане на стоиците произтича, от една страна, от невъзможността да проведат динамичен възглед върху природата, при липсата на материала, доставян от едно емпирично природознание, а, от друга страна — от техния стремеж да тълкуват спекулативно древногръцкия свят и дори религията и да ги уподобяват на мислещия дух.

„Етиката на стоиците“ е в такава степен „учение за отблъскването на света и за самоутвърждаването срещу света“, че например за стоическа добродетел се смята „да имаш силно отечество, добър приятел“, че „само прекрасното“ се признава за „благо“ и че на стоическия мъдрец се разрешава по всякакъв начин да се смесва със света, например да извършва кръвосмешение, и т. н. и т. н. Стоическият мъдрец е толкова затворен „в изолирания живот“, а не в общия с другите живот“, че у Зенон за него се казва:

„нека мъдрият не се учудва на нищо, което изглежда учудващо — но достойният няма да живее и в *усамотение,* защото той е *обществен* по природа и *практически деен“* (Диоген Лаерций, книга VII, 1).

Впрочем, няма смисъл — за да се опровергае гимназистката мъдрост на Jacques le bonhomme — да се анализира твърде обърканата и противоречива етика на стоиците.

Във връзка със стоиците у Jacques le bonhomme се появяват и *римляните* (стр. 31), за които той, разбира се, нищо не може да каже, защото те нямат философия. Ние чуваме за тях само, че *Хораций* (!) „не стигнал по-далеч от стоическата житейска мъдрост" (стр. 32). Integer vitae scelerisque purus![50]

Във връзка със стоиците се споменава и *Демокрит,* а именно: от някакво ръководство се преписва един объркан пасаж у Диоген Лаерций („Демокрит", книга IX, 7, 45) и при това в неверен превод, и на такава основа се изгражда обширно разсъждение за Демокрит. Това разсъждение е забележително с това, че влиза в пряко противоречие със своята основа, т. е. със споменатия по-горе объркан и невярно преведен пасаж, и превръща „спокойствието на духа" („Gemütsruhe" — така Щирнер превежда εὐθυμία, на долнонемски Wellmuth) в „отблъскване на света". Работата е там, че Щирнер си въобразява, че Демокрит е бил стоик, и то такъв стоик, какъвто си го представят Единственият и обикновеното гимназистко съзнание; Щирнер мисли, че „цялата дейност на Демокрит се свежда до старанието да се отърве от света", „с други думи — до отблъскване на света", и че в лицето на Демокрит може следователно да опровергае стоиците. Че подвижният живот на Демокрит, който много е странствувал по света, разбива на пух и прах тази представа на свети Макс; че истинският източник за запознаването с Демокритовата философия е Аристотел, а не няколкото анекдота на Диоген Лаерций; че Демокрит не само не е отблъсквал света, а, обратно, е бил емпиричен природоизследовател и първият енциклопедичен ум между гърците; че неговата почти неизвестна етика се ограничава с няколко бележки, които той *бил* направил като стар, много пътувал човек; че неговите природонаучни съчинения се причисляват към философията само per abusum*, защото у него за разлика от Епикур атомът е бил само физическа хипотеза, спомагателно средство за обяснение на фактите, съвършено така, както в съотношенията на съединенията от гледна точка на новата химия (Далтон и т. н.) — всичко това не е по вкуса на Jacques le bonhomme. Демокрит трябва да бъде разбран по „единствен" начин. Демокрит говори за евтимията, значи за спокойствието на духа, значи за оттегляне в себе си, значи за отблъскване на света; Демокрит бил стоик и се различавал от индийския факир, който шепне „Брам" (би следвало да се каже: „Ом"), само както сравнителната степен от превъзходната, т. е. „само *по степен".*

*— насила. *Ред.*

За епикурейците нашият приятел знае точно толкова, колкото за стоиците, именно задължителния гимназистки минимум. Той противопоставя епикурейското „хедоне“* на стоическата и скептическата „атараксия“,** без да знае, че тази „атараксия“ се среща и у Епикур, и то като нещо по-висше от „хедоне“ — вследствие на което цялото това противопоставяне се разпръсва в пух и прах. Той ни разказва, че епикурейците „поучават *само на по-друго отношение* към света“ от стоиците; но нека той ни покаже такъв (нестоически) философ на „древното и новото време“, който да не прави „само“ същото. Накрай свети Макс ни обогатява с нова мисъл на епикурейците: „Светът трябва да бъде измамен, защото е мой враг“; досега беше известно само, че епикурейците са се изказвали в смисъл, че светът трябва да бъде *освободен от измамата*, т. е. от страха пред боговете, защото светът е мой *приятел*.

За да посочим на нашия светия реалната база, която лежи в основата на философията на Епикур, достатъчно ще бъде да споменем, че у Епикур за пръв път се среща представата, че държавата се базира на взаимен договор на хората, на contrat social*** (συϑήκη).

До каква степен разясненията на свети Макс относно скептиците вървят по същите релси се вижда вече от това, че той смята тяхната философия за по-радикална от философията на Епикур. Скептиците свеждали теоретическото отношение на хората към нещата до *привидността,* а на практика оставяли всичко по старому, съобразявайки се с тази привидност така, както другите се съобразяват с действителността; те само променили названието. Епикур, обратно, бил същинският радикален просветител на древността, той открито нападал античната религия и от него води началото си атеизмът на римляните, доколкото последният е съществувал у тях. Затова и Лукреций прославя Епикур като герой, който пръв съборил боговете и потъпкал религията, затова у всички църковни отци, от Плутарх до Лутер, Епикур се ползува със славата на безбожен философ par excellence**** и бива наричан свиня; поради което и Климент Александрийски казва, че когато Павел се опълчва срещу философията, той има предвид само епикурейската („Килими, книга 1, стр. 295 на кьолнското издание от 1688 г.). Оттук ние виждаме колко „хитро, коварно“ и „умно“ се е държал този открит атеист по отношение на света, нападайки направо неговата религия, докато стоиците приспособявали древната религия към своите спекулации, а скеп-

* — наслада. *Ред.*
** — невъзмутимост на духа. *Ред.*
*** — обществен договор. *Ред.*
**** — предимно. *Ред.*

тиците използували своето понятие „привидност“ като предлог, за да могат да придружават всичките си съждения с reservatio mentalis*.

По този начин според Щирнер стоиците стигат в края на краищата до „презрение към света“ (стр. 30), епикурейците — до „същата житейска мъдрост, както и стоиците“ (стр. 32), а скептиците — до това, че „оставят света в покой и съвсем не мислят за него“. Следователно според Щирнер и трите школи свършват с равнодушие към света, „с презрение към света“ (стр. 485). Дълго време преди него Хегел е изразил това така: стоицизмът, скептицизмът, епикурейството „са си поставили за цел да направят духа равнодушен към всичко, което дава действителността“ („Философия на историята“, стр. 327).

„Древните“, така свети Макс резюмира своята критика на древния свят на идеите, „са имали, разбира се, мисли, но те не са познавали *мисълта* като такава“ (стр. 30). При това „следва да се помни казаното по-горе за нашите детски мисли“ (пак там). Историята на древната философия трябва да се съобразява с конструкцията на Щирнер. За да не излязат гърците от своята роля на деца, необходимо е Аристотел никога да не е съществувал, у него да не се срещат съществуващото в себе си и за себе си мислене (ἡ νόησις ἡ χαθ'αὑτὴγ), мислещият сам себе си разсъдък (αὑτὸν δὲ υοεῖ ὁ νοῦς) и мислещото само себе си мислене (ἡ νοησις ιῆς νοήσεώς); не трябва изобщо да съществува неговата „Метафизика“ и третата книга от неговата „Психология“[51]

Със същото право, с което свети Макс напомня тук това, „което беше казано по-горе за нашите детски години“, той би могъл, говорейки за „нашите детски години“, да каже: „нека читателят види какво ще бъде *казано* по-долу за Древните и негрите и *няма да бъде* казано за Аристотел“.

За да оцени действителното значение на последните антични философски учения в епохата на разлагането на древния свят, Jacques le bonhomme е трябвало само да обърне внимание върху действителното положение на техните адепти при римското световно господство. Той е можел между другото да намери у Лукиан подробно описано как народът ги е смятал за публични фокусници, а римските капиталисти, проконсули и т. н. са ги наемали като придворни шутове, за да забавляват господаря и гостите му със забавните думи — „атараксия“, „афазия“,** „хедоне“ и т. н., след като са се карали с

* — мислена уговорка. *Ред.*
** — въздържане от положителни съждения. *Ред.*

робите на трапезата за няколко кокала и кори хляб и след като са получили специално кисело вино*.

Впрочем, ако нашият приятел е искал да направи от историята на древната философия история на древността, от само себе си се разбира, че той е трябвало да разтвори стоиците, епикурейците и скептиците в неоплатониците, чиято философия не представлява нищо друго освен фантастично съчетание на стоическото, епикурейското и скептическото учение със съдържанието на философията на Платон и Аристотел. Вместо това той разтваря тези учения непосредствено в християнството**.

Не гръцката философия остана „зад" „Щирнер", а „Щирнер" остана зад гръцката философия (ср. Виганд, стр. 186). Вместо да ни каже *как* „древността" стига до света на нещата и „се справя" с него, този невеж даскал я заставя да изчезне благополучно с помощта на един цитат от Тимон; древността толкова по-естествено „достига" у свети Макс своето „крайно предназначение", защото според него Древните били „поставени от *природата*" в условията на античната „общност" [Gemeinwesen], което, „ще кажем в заключение", „може да се разбере" особено лесно в случая, когато тази общност, семейството и т. н. се именуват „така наречените *естествени* връзки" (стр. 33). Посредством природата древният „свят на нещата" се създава, а посредством Тимон и Пилат (стр. 32) той се разрушава. Вместо да изобрази „света на нещата", който е послужил за материална база на християнството, той заставя този „свят на нещата" да загине в света на духа, в християнството.

Немските философи са свикнали да противопоставят древността, като епоха на реализма, на християнското и на новото време — като епоха на идеализма, докато френските и английските икономисти, историци и природоизследователи разглеждат обикновено древността като период на идеализма в противовес на материализма и емпиризма на новото време. Също така древният свят може да се схваща идеалистически — доколкото древните пред-

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „така както френските аристократи станаха след революцията учители по танци в цяла Европа, а английските лордове скоро ще си намерят подобаващо място като коняри и кучкари на цивилизования свят". *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Щирнер е трябвало, обратно, да ни покаже как гръцкият свят дори след своето разлагане е продължавал още дълго време да съществува — как наред с него римляните са достигнали световно господство, какви дела изобщо са вършили те на земята, как се е развил и разпаднал римският свят и как гръцката и римската древност е намерила накрая своята гибел: идеалистически — в християнството, материалистически — в преселението на народите". *Ред.*

ставяват в историята „citoyen-a“, идеалистическия политик, докато човекът на новото време се свежда в края на краищата до „bourgeois“, до реалистичния ami du commerce* — или пък реалистически, защото в него общността [Gemeinwesen] е била „истина“, докато в ново време тя е идеалистическа „лъжа“. Толкова малко е ползата от всички тези абстрактни противопоставяния и исторически конструкции.

„Единственото“, което узнаваме от цялата тази характеристика на Древните, се заключава в това, че Щирнер наистина „знае“ малко „неща“ за древния свят, но затова пък толкова „по-добре ги е прозрял“ (ср. Виганд, стр. 191).

Щирнер наистина е същият „младенец“, за който Откровението на Йоан, 12, 5, пророкува: „той ще пасе всички езичници с железен прът“. Ние видяхме как той стоварва железния прът на своето невежество върху бедните езичници. На „Новите“ няма да им бъде по-лесно.

4. Новите

„И тъй, който е во Христа, той е нова твар; древното премина, сега всичко стана ново“ (Второ послание до коринтяните, 5, 17) (стр. 33).

Посредством това място от библията древният свят действително „е преминал“, или както собствено е искал да се изрази свети Макс, „се е свършил“**, и с помощта на едно единствено изречение ние сме прескочили в новия, християнския, юношеския, монголообразния „свят на духа“. Ние ще видим, че и този последният „ще стане всичко“ в най-къс срок.

„Ако по-горе беше казано: „за Древните светът е бил истина“, то тук трябва да кажем: „за Новите духът е бил истина“ — но и тук, и там не бива да забравяме важната прибавка: „истина, зад чиято неистинност те са се стремили да проникнат и в края на краищата действително са проникнали“.“ (стр. 33).

Ако не искаме да строим щирнеровски конструкции, „то тук трябва да кажем“: за Новите истината е била дух — именно светият дух. Jacques le bonhomme пак разглежда Новите не в действителната им историческа връзка със „света на нещата“, който макар да „се е свършил“, все пак продължава да съществува, а в тяхното теоретическо, и то религиозно, отношение; историята на средните векове и на новото време съществува за него пак само като исто-

* — приятел на търговията. *Ред.*

** В оригинала на берлински диалект (alle jeworden). *Ред.*

рия на религията и философията; той дълбоко вярва във всички илюзии на тези епохи и във философските илюзии относно тези илюзии. След като придава по този начин на историята на Новите същия обрат, както и на историята на Древните, свети Макс може вече лесно „да проследи в нея ход на развитието, подобен на развитието на древността“, и да мине от християнската религия към най-новата немска философия със същата бързина, с каквато мина от древната философия към християнството. Той сам характеризира своята историческа илюзия на стр. 37, като прави откритието, че „Древните не могат да покажат нищо освен *светска мъдрост*“, а „Новите никога не са отивали и не отиват по-далеч от *богословската ученост*“ и като поставя тържествения въпрос: „Зад какво се стремяха да проникнат *Новите?*“ Единственото, което Древните и Новите правят в историята, е, че се „стремят да проникнат зад нещо“: Древните — зад света на нещата. Новите — зад света на духа. Древните си остават в края на краищата „без свят“, а Новите — „без дух“, Древните са искали да станат идеалисти, Новите — реалисти (стр. 485), но и едните, и другите са били заети само с божественото (стр. 488) — „досегашната история“ е само „история на духовния човек“ (каква вяра!) (стр. 442), — с една дума, пред нас отново са детето и юношата, негърът и монголецът и цялата останала терминология на „различните превръщания“.

При това ние виждаме благоговейно подражание на спекулативния маниер да се заставят децата да раждат баща си, а това, което е станало по-късно, да въздействува върху това, което е било преди него. Християните трябва от самото начало „да се стремят да проникнат зад неистинността на своята истина“, те трябва веднага да се окажат скрити атеисти и критици, както вече беше отбелязано по повод на Древните. Но недоволен от това, свети Макс дава още един блестящ образец на „виртуозността на своето“ (спекулативно) „мислене“ (стр. 230):

„Сега, *след като* либерализмът провъзгласи *човека*, може да се каже, че с това *само е бил направен последният извод* от християнството и че християнството *по начало не си е поставяло друга задача* освен ... да осъществи *човека*.“

След като уж е направен последният извод от християнството, *„може“* да се каже, че ... този извод е направен. Щом потомците са преобразили всичко, което ги е предшествувало, *„може* да се каже“, че предшествуващите поколения „по начало“, именно *„действително“*, всъщност, в небето, като скрити евреи, „не са си поставяли друга задача“ освен да бъдат преобразени от потомците. *Християнството* като такова е за Jacques le bonhomme полагащ себе

си субект, абсолютният дух, който „по начало" полага своя край като свое начало. Ср. „Енциклопедия" от Хегел и т. н.

• „Оттук" (именно от възможността да се припише въображаема задача на християнството) „произтича заблуждението" (разбира се, преди Фойербах не можеше да се знае каква задача „по начало си е поставяло" християнството), „че християнството придава на „Аз" безкрайна ценност, както това например проличава в учението за безсмъртието и в грижата за душата. Не, то придава тази ценност само на *Човека,* само *Човекът* е безсмъртен, и само защото Аз съм *Човек,* Аз също съм безсмъртен."

Ако вече от цялата щирнеровска конструкция и от начина на поставянето на задачите е достатъчно ясно, че християнството може да придаде безсмъртие само на Фойербаховия „човек", ние тук узнаваме освен това, че това става още, защото християнството не приписва това безсмъртие и *на животните.*

Да направим и ние конструкция à la свети Макс.

„Сега, след като" съвременното едро земевладение, произлязло от процеса на парцелирането, фактически *„провъзгласи"* майората, *„може да се каже, че с това само е бил направен последният извод"* от парцелирането на земевладението *„и че"* парцелирането *„действително по начало не си е поставяло друга задача освен осъществяването"* на майората, на истинския майорат. *„Оттук произтича заблуждението",* че „парцелирането *„придава безкрайна ценност"* на равноправието на отделните членове на семейството, *„както това например проличава"* в наследственото право на Наполеоновия кодекс. *„Не, тя придава тази ценност само"* на най-големия син; *„само"* най-големият син, бъдещият притежател на майората, става едър земевладелец *„и само защото* Аз" съм най-големият син, *„Аз също ставам"* едър земевладелец.

По този начин е безкрайно лесно да се придават на историята „единствени" обрати: за тази цел е достатъчно само най-новият ѝ резултат да се изобразява всеки път като „задачата", която „тя по начало действително си е поставила". Благодарение на това миналите векове добиват странен и небивал облик. Това прави поразително впечатление, без да изисква големи производствени разходи. Може например да се твърди, че истинската „задача", която „по начало си е поставяла" институцията на поземлената собственост, е била изтласкването на хората от овцете — последица, която се прояви неотдавна в Шотландия и т. н.; или че провъзгласяването на династията на Капетингите „по начало действително си е поставяло задачата" да изпрати Людвиг XVI на гилотината, а г. Гизо — в правителството. Главното обаче е това да се прави по тържествен, свещен, жречески начин, със затаен дъх, и след това да се изтърси: „Сега най-после *може* да се каже това."

Това, което свети Макс казва в разглеждания откъс (стр. 33—37) за Новите, е само прологът към предстоящата ни история на духове. Ние виждаме и тук как той „се стреми да се отърве колкото може по-скоро“ от емпиричните факти и извежда пред нас същите категории, както и у Древните: *разсъдък, сърце,* дух и т. н. — само че под други имена. Софистите стават софистични схоластици, „хуманисти, привърженици на макиавелизма (изкуството на книгопечатането, Новия Свят“ и т. н.; ср. Хегел, „История на философията“[52], III, стр. 128), които представляват разсъдъка; Сократ се превръща в Лутер, който превъзнася сърцето (Хегел, пак там, стр. 227), а за периода след реформацията ние узнаваме, че всичко се е въртяло тогава около „празната сърдечност“ (която в раздела за Древните се наричаше „чистота на сърцето“, ср. Хегел, пак там, стр. 241). Всичко това е на стр. 34. По този начин свети Макс „разкрива“ „в християнството ход на развитието, подобен на развитието на древността“. След Лутер той дори не си дава труд да дава имена на своите категории; той бърза с гигантски крачки към най-новата немска философия — и ето че четири приложения („докато не остане нищо освен празната сърдечност, цялата всеобща любов към хората, любовта на Човека, съзнанието за свобода, „самосъзнанието““ — стр. 34; Хегел, пак там, стр. 228, 229), четири думи запълват пропастта между Лутер и Хегел, и „едва тогава християнството се оказва завършено“. Цялото това построение се резюмира в едно майсторско изречение с помощта на лостове като „най-после“ — „и откакто“ — „доколкото“ — „също“ — „от ден на ден“ — „докато най-после“ и т. н. — изречение, което читателят може сам да провери на споменатата класическа страница 34.

Накрая свети Макс дава още няколко образци на своята вяра; без да изпитва ни най-малко смущение пред евангелието, той заявява: „Единствено само ние сме Дух в действителност“ и твърди, че „Духът“ към края на древната история „след дълги усилия“ действително се „отървал от света“, и веднага още веднаж издава тайната на цялата си конструкция, като заявява за християнския дух, че той *„подобно на юноша* се занимава с планове за поправянето и спасяването на света“. Всичко това на стр. 36.

„И ме отнесе духом в пустинята; и видях жената да седи на червен звяр, който беше пълен с богохулни имена . . . И на челото ѝ бе написано името, тайната, Вавилон велики . . . и аз видях, че жената беше пияна от кръвта на светиите“ и т. н. (Откровение на Йоана, 17, стихове 3, 5, 6).

Апокалиптичният пророк този път е пророкувал неточно. Сега, след като Щирнер провъзгласи *мъжа,* може най-после да се каже, че авторът на Апокалипсиса е трябвало да се изрази по следния

начин: „И той ме отнесе в пустинята на духа. И видях мъжа да седи на червен звяр, който бе пълен с богохулство на имената... и на челото му бе написано името, тайната, Единствения.. И Аз видях, че мъжът беше пиян от кръвта на Светия и т. н."

И така сега ние попадаме в пустинята на духа.

А. Духът (Чиста история на духове)

Първото, което узнаваме за „духа", е, че не духът е велик, а „*царството* на духовете е огромна величина". Свети Макс може веднага да каже за духа само това, че съществува „огромно царство на духовете" — така както и за средновековието той знае само, че то е съществувало „дълго време". След като това „царство на духовете" е предположено като съществуващо, неговото съществуване се доказва допълнително с помощта на десет тезиса.

1) Духът не е свободен дух, докато не се е заел *само със самия себе си*, докато не е „започнал да има работа само" *със своя*, т. е. с „духовния", свят (най-напред със самия себе си, а след това със своя свят).

2) „Той е *свободен* дух само *в* присъщ нему свят."

3) „Само *посредством* духовен свят духът е действително дух."

4) „Докато духът не си е създал своя свят на духове, той не е дух."

5) „Неговите творения го правят дух."

6) „Неговите творения са неговият свят."

7) „Духът е творецът на духовния свят."

8) „Духът съществува само когато твори духовното."

9) „Той е действителен само заедно с духовното, със своето творение."

10) „*Но* творенията или децата на духа не са нищо друго освен... духове" (стр. 38—39).

„Духовният свят" в тезис 1 веднага се приема за съществуващ, вместо да бъде изведен, и този тезис 1 се провъзгласява след това отново в тезиси 2—9 в осем нови превръщания. В края на тезис 9 ние се намираме точно там, където бяхме в края на тезис 1 — и тук в тезис 10 едно *„но"* внезапно въвежда *„духовете"*, за които досега и дума не е ставало.

„Тъй като духът съществува само когато той твори духовното, *ние търсим неговите* първи творения" (стр. 41).

Но според тезиси 3, 4, 5, 8 и 9 духът е свое собствено творение. Това се изразява сега в смисъл че духът, т. е. първото творение на духа,

„трябва да възникне от нищо"... „той трябва тепърва да сътвори себе си"... „неговото първо творение е самият той, духът" (пак там). „Когато този творчески акт е осъществен, след него идва вече естествено размножение на

творенията, *така както според мита* само първите хора е трябвало да бъдат сътворени, а останалият човешки род се размножавал от само себе си“ (пак там).

„Колкото и мистично да звучи това, ние все пак го преживяваме като всекидневен опит. Си ли Ти мислящ, преди да мислиш? Като твориш своята *първа мисъл,* Ти твориш и *Себе си, Мислещия,* защото ти не мислиш, преди да мислиш, т. е.“ ... т. е. ... „преди да *имаш* някаква мисъл. Не Те ли прави певец едва Твоето пение, говорящ човек — едва Твоят говор? Така и създаването на духовното тепърва Те прави дух.“

Нашият свети фокусник приема, че духът създава духовното, за да направи оттук заключение, че духът създава самия себе си *като дух,* а, от друга страна, той го приема *като дух,* за да му даде възможност да създава своите духовни творения (които „според мита се размножават от само себе си“ и стават духове). Дотук всичко това са отдавна познати, правоверно-Хегелови фрази. Истински „единственото“ изложение на това, което свети Макс иска да каже, започва едва с примера, който той привежда. А именно, когато Jacques le bonhomme не може да направи нито крачка напред, когато дори думи като „Хората“ и „То“ не са в състояние да освободят неговата заседнала лодка, тогава „Щирнер“ призовава на помощ третия си роб, „Ти“, който вече никога не му изневерява и на когото той може да се осланя при крайна нужда. Този „Ти“ е индивид, когото ние срещаме не за пръв път, скромен и предан роб, минал пред нашите очи през огън и вода, работник на лозето на своя господар, който не се плаши от нищо — с една дума: *Шелига**. Когато „Щирнер“ изпитва най-големи творчески мъки, той се провиква: Шелига, помогни! — и верният Екарт[53] Шелига веднага подлага рамо, за да измъкне колата от калта. За отношението на свети Макс към Шелига ще имаме случай още много да кажем.

Става дума за духа, който създава *самия себе си* от *нищо,* т. е. за *Нищото,* което прави себе си *дух от нищо.* Свети Макс извлича оттук сътворението на шелиговския дух от Шелига. И от кого ли другиго освен от Шелига би могъл „Щирнер“ да очаква, че той ще се съгласи да играе ролята на Нищото по посочения по-горе начин? На кого другиго би могъл да импонира такъв фокус освен на Шелига, който е крайно много поласкан от това, че изобщо му се разрешава да се яви в качеството на действуващо лице? Свети Макс трябваше да докаже не че дадено „Ти“, т. е. даденият Шелига, става мислящ, говорящ, пеещ едва от момента, когато започва да мисли, да говори, да пее — той трябваше да докаже, че *мислителят като такъв* твори *себе си от нищо,* когато започва да мисли, *певецът като такъв* твори *себе си от нищо,* когато започва да пее, и т. н.;

---

* Ср. „Светото семейство или Критика на критическата критика“, където вече са възпети предишните геройски подвизи на този божи човек.

и дори не мислителят, нито певецът, а *мисълта* и *пението* като субекти творят *себе си от нищо,* когато започват да мислят и пеят. Иначе „Щирнер развива само крайно простото размишление“ и изказва само „крайно популярната“ мисъл (ср. Виганд, стр. 156), че Шелига проявява едно от своите свойства, когато го проявява. Наистина няма нищо „учудващо“ в това, че свети Макс не може „да развие“ правилно дори „подобни прости размишления“, а ги изказва неправилно, за да докаже по такъв начин едно още по-неправилно положение с помощта на най-неправилната логика в света.

Съвсем невярно е твърдението, че аз „от нищо“ творя себе си например като „говорящ“. Нищото, което лежи тук в основата, е твърде многообразно Нещо, а именно: действителният индивид, неговите органи на речта, определено стъпало на физическото развитие, съществуващият език и неговите диалекти, слушащи уши и човешко обкръжение, от което може да се чуе нещо, и т. н. и т. н. Следователно при развитието на някакво свойство се създава нещо от нещо чрез нещо, а съвсем не се идва, както в Хегеловата „Логика“[54], от нищо чрез нищо към нищо.

Сега, след като свети Макс има под ръка своя верен Шелига, всичко отново върви като по масло. Ние ще видим как с помощта на своето „Ти“ той отново превръща духа в юноша, точно както преди превърна юношата в дух; ние ще намерим тук цялата история на юношата, повторена почти дума по дума, само с някои маскиращи разместевания — както вече впрочем „огромното царство на духовете“ на стр. 37 не беше нищо друго освен „царството на духа“, основаването и разширяването на което — виж стр. 17 — е било „цел“ за духа на юношата.

„*Обаче както* Ти различаваш себе си от мислителя, певеца, разказвача, *така* различаваш Себе си от духа, чувствувайки много добре, че Ти си още нещо друго освен дух. Обаче *както* мислещото Аз в ентусиазма на мисленето *лесно* губи слух и зрение, *така и* Тебе те е обхванал ентусиазмът на духа *и ето* Ти се стремиш с всички сили да станеш всецяло дух и да се разтвориш в духа. Духът е Твой идеал, недостигнатото, отвъдното; дух се нарича Твоят … бог, „бог е дух“ … Ти се опълчваш срещу самия себе си, тъй като Ти не можеш да се избавиш от остатъците на недуховното. Вместо да кажеш: Аз съм нещо повече от дух, *Ти казваш* съкрушено: Аз съм по-малко от дух, и аз мога само да си представя духа, чистия дух или духа, който е само дух, но не съм този дух, *а щом Аз не съм, такъв е някой Друг,* той съществува като Друг, когото Аз наричам „бог“.“

След като по-горе ние дълго се занимавахме с фокуса от Нищо да направим Нещо, сега изведнаж съвсем „естествено“ идваме до един индивид, който е и нещо друго освен дух, следователно е Нещо, и иска да стане чист дух, т. е. Нищо. С тази много по-лесна проблема (от нещо да направим нищо) пред нас веднага отново възниква

цялата история за юношата, който „тепърва трябва да търси съвършения дух“, и трябва само отново да извадим старите фрази от стр. 17—18, за да излезем от всички затруднения. Особено с такъв послушен и доверчив слуга като Шелига, на когото „Щирнер“ може да вълпи, че *както* той, „Щирнер“, „в ентусиазма на мисленето *лесно“(!)* „губи слух и зрение“, *така* и него, Шелига, го е „обхванал ентусиазмът на духа“ и че той, Шелига, „се стреми с всички сили *да стане* дух“, вместо да придобие дух, т. е. — трябва сега да играе ролята на юношата от стр. 18. Шелига вярва в това и се подчинява в страх и трепет; той се подчинява, когато свети Макс му крещи: Духът е Твой идеал — Твой бог. Ти правиш всичко, което пожелая: ту „се опълчваш“, ту „говориш“, ту *„можеш* да си представиш“ и т. н. Когато „Щирнер“ му вълпява, че „чистият дух е Друг, защото той“ (Шелига) *„не* е чист дух“, то наистина само Шелига е в състояние да вярва в това и да повтаря машинално след него дума по дума цялата тази глупост. Впрочем методът, с помощта на който Jacques le bonhomme съчинява тази безсмислица, беше вече подробно разгледан от нас, когато ставаше дума за юношата. Тъй като Ти много добре чувствуваш, че Ти си нещо друго освен математик, Ти се стремиш да станеш всецяло математик, да се разтвориш в математика, математикът е Твой идеал, математик се нарича Твоят... бог... ти казваш съкрушено: Аз съм по-малко от математик и мога само да си представя математика като такъв, а щом Аз не съм математик, то такъв е Друг, той съществува като Друг, когото Аз наричам „бог“. Друг на мястото на Шелига би казал — Араго.

„Сега най-после, след като“ доказахме, че разглежданото положение на „Щирнер“ е само повторение на „юношата“, „може да се каже“, че той „действително по начало не си е поставял друга задача“, освен да отъждестви духа на християнския аскетизъм с духа изобщо, а фриволното остроумие например на XVIII век — с християнското скудоумие.

Следователно — противно на твърдението на Щирнер — необходимостта духът да обитава отвъд, т. е. да бъде бог, се обяснява не „с това, че Аз и дух са различни имена за различни неща, че Аз не съм дух и духът не е Аз“ (стр. 42), а с „ентусиазма на духа“, който съвсем неоснователно се приписва на Шелига и който го превръща в аскет, т. е. в човек, който желае да стане бог (чист дух), и тъй като не може да стане, полага бога вън от себе си. Но ставаше дума за това, че духът трябва най-напред да сътвори *себе си* от нищо, а след това да сътвори *духовете* от себе си. Вместо това Шелига произвежда сега бог (единствения дух, който се среща тук) не защото той, Шелига, е *духът като такъв,* а защото той е Шели-

га, т. е. несъвършен дух, недуховен дух, т. е. същевременно недух. Но как възниква християнската представа за духа като бог, за това свети Макс не казва нито дума, макар че сега това вече не е толкова голям фокус. За да обясни тази представа, той я приема за вече съществуваща.

Историята за сътворението на духа „действително по начало не си поставя друга задача" освен възнасянето на Щирнеровия стомах на небето.

„Именно защото ние не сме *духът*, който обитава в нас, именно затова ние трябваше да го	Именно защото ние не сме *стомахът*, който обитава в нас, именно затова ние трябваше да го

поместим вън от нас, той не беше Ние и поради това ние не можехме да си представим, че той съществува иначе освен вън от Нас, отвъд Нас, в *отвъдния свят*" (стр. 43).

Ставаше дума за това, че духът трябва най-напред да сътвори себе си, а след това да сътвори от себе си нещо по-друго от себе си; въпросът беше, какво е това друго? На този въпрос не се дава отговор, но след приведените по-горе „различни превръщания" и обрати той се изопачава, като се превръща в следния нов въпрос:

„Духът е *нещо по-друго* от Аз. Но какво е това друго?" (стр. 45).

И тъй сега се пита, по какво се отличава духът от Аз, докато първоначалният въпрос гласеше: по какво се отличава духът, благодарение на своето сътворение от нищо, от самия себе си? С това свети Макс скача към следващото „превръщане".

В. Обладаните от духове (Нечиста история на духове)

Свети Макс, без сам да знае това, досега само даваше наставление за духовиждане, разглеждайки древния и новия свят само като „призрачно тяло на един дух", като призрачно явление и виждайки в него само борба на духове. Сега той съзнателно и ex professo* дава наставление за съзерцаване на призраци.

Наставление за духовиждане. Преди всичко трябва да се превърнеш в кръгъл глупак, т. е. да се полагаш като Шелига, а след това да кажеш на самия себе си това, което свети Макс казва на този Шелига: „Погледни света около себе си и кажи сам, не те ли гледа отвсякъде един дух!" Ако стигнеш дотам да си въобразиш нещо подобно, духовете вече „лесно" ще дойдат от само себе си —

* — по специалност; специално. *Ред.*

в „цветето“ ще виждаш само „твореца“, в планините — „дух на възвишеността“, във водата — „дух на копнежа“ или копнежа на духа, и ще чуваш „чрез устата на хората да говорят милиони духове“. Ако стигнеш до такова стъпало, ако можеш да извикаш заедно с Щирнер: *„Да,* целият свят гъмжи от призраци!“. — то „няма да бъде трудно да стигнеш дотам “ (стр. 93) да извикаш след това: „Само *вътре* в света ли? *Не,* самият свят е призрак“ (вие казвайте да, да, не, не, а което е свръх това, то е от лукаваго, а именно — логически преход), „той е странствуващото призрачно тяло на един дух, той е призрак“. След това „погледни спокойно наблизо или надалеч. Заобикаля Те призрачен свят... Ти виждаш духове.“ Ако си обикновен човек, Ти можеш да се задоволиш с това, но ако Ти намислиш да се мериш с Шелига, Ти можеш да надникнеш и в самия себе си и тогава „Ти не трябва да се чудиш“, ако при тези обстоятелства и на тази висота на Шелиговата същност откриеш, че и „Твоят дух е призрак в Твоето тяло“, че сам Ти си призрак, „очакващ спасение, т. е. дух“. С това Ти си стигнал дотам, че можеш да виждаш във „всички“ хора „духове“ и „призраци“, с което духовиждането „постига крайната си цел“ (стр. 46, 47).

Основата на това наставление, само че много по-правилно изразена, се намира у Хегел, между другото в „История на философията“, III, стр. 124, 125.

Свети Макс толкова много вярва в собственото си наставление, че в резултат сам става Шелига и твърди: „Откакто словото стана плът, светът *е* одухотворен, омагьосан, призрак“ (стр. 47). „Щирнер“ „вижда духове“.

Свети Макс възнамерява да ни даде феноменология на християнския дух и по навик взема само едната страна на работата. За християнина светът е бил не само *проникнат* от духа, но в същата степен и *лишен* от духа, както например съвсем правилно признава Хегел в току-що посоченото място, където той свързва двете страни; същото е трябвало да направи свети Макс, ако е искал да разсъждава исторически. В противовес на това, че в християнското съзнание светът се лишава от духа, със същото право Древните, „които навсякъде са виждали богове“, могат да се разглеждат като одухотворители на света — възглед, който нашият свят диалектик отхвърля с благосклонното указание: „Боговете, скъпи човече на новото време, не са духове“ (стр. 47). Вярващият Макс признава за дух само *светия* дух.

Но дори да ни беше дал тази феноменология (което след Хегел впрочем е излишно), той още нищо не щеше да ни е дал. Самото гледище, на което човек се задоволява с подобни истории за духове, още е религиозно, защото на това гледище той се успокоява върху

религията, схваща религията като causa sui* (защото и „Самосъзнанието", и „Човекът" са още религиозни), вместо да я обяснява, изхождайки от емпиричните условия, и да покаже как определени отношения на промишлеността и общуването са необходимо свързани с определена форма на обществото, оттук с определена форма на държавата, а оттук и с определена форма на религиозното съзнание. Ако Щирнер се беше вгледал в действителната история на средните векове, той щеше да разбере защо представата на християните за света е взела в средните векове тъкмо тази форма и как е станало, че тя по-късно се е превърнала в друга представа; той щеше да разбере, че *„християнството като такова" няма никаква история* и че всички ония различни форми, в които то е било схващано в различни времена, са били не „самоопределения" и „по-нататъшно развитие" на „религиозния дух", а са се обуславяли от напълно емпирични причини, които ни най-малко не зависят от влиянието на религиозния дух.

Тъй като Щирнер „не се води на връвчица" (стр. 45), преди да говорим по-подробно за духовиждането, можем още тук да кажем, че различните „превръщания" на Щирнеровите хора и на техния свят се заключават само в превръщане на цялата световна история в плътта на Хегеловата философия — в призраци, които само привидно са „инобитие" на мислите на берлинския професор. Във „Феноменологията", тази Хегелова библия, в „Книгата", индивидите първо се превръщат в „съзнание", а светът — в „предмет", благодарение на което цялото многообразие на живота и историята се свеждат до различно отношение на „съзнанието" към „предмета". Това различно отношение се свежда на свой ред до три кардинални отношения: 1) отношение на съзнанието към предмета като към истина, или към истината като към прост предмет (например сетивно съзнание, обожествяване на природата, йонийска философия, католицизъм, авторитарна държава и т. н.); 2) отношение на съзнанието като *истинското* към предмета (разсъдък, духовна религия, Сократ, протестантизъм, френска революция); 3) истинско отношение на съзнанието към истината като предмет или към предмета като истина (логическо мислене, спекулативна философия, духът като съществуващ за духа). Първото отношение и у Хегел се схваща като бог-отец, второто — като Христос, третото — като свети дух и т. н. Щирнер вече използува тези превръщания, като говореше за детето и юношата, за Древните и Новите, след това той ги повтаря по повод на католицизма и протестантизма, негъра и монголеца и т. н. и лековерно приема тази редица от предрешвания на една и съща мисъл за

* — причина на самата себе си. *Ред.*

света, срещу който той трябва да противопостави, да утвърди себе си като „въплътен индивид“.

Второ наставление за духовиждането. Как да превърнеш света в призрак на истината, а самия себе си в свещена или призрачна личност. Разговор между свети Макс и Шелига, неговия слуга (стр. 47, 48).

Свети Макс. „Ти имаш дух, защото имаш мисли. Какво са Твоите мисли?“

Шелига. „Духовни същности.“

Свети Макс. „Значи те не са неща?“

Шелига. „Не, но те са духът на нещата, главното във всички неща, тяхната най-съкровена същност, тяхната... идея.“

Свети Макс. „Значи това, което Ти мислиш, не е само Твоя мисъл?“

Шелига. „Напротив, това е най-действителното, същински истинното в света; това е самата истина; когато аз наистина мисля, аз мисля Истината. Аз мога наистина *да* греша по отношение на истината и *да не я познавам,* но когато истински *познавам,* тогава предметът на моето познание е истината.“

Свети Макс. „Значи ти винаги се стремиш да познаеш истината?“

Шелига. „Истината за мене е свещена... Аз не мога да унищожа *истината;* аз вярвам в истината и затова се вглъбявам в нея; над нея няма нищо, тя е вечна. Истината е свещена, вечна, тя е Свещеното, Вечното.“

Свети Макс (сърдито). „Но ти, който се преизпълняш с тази светиня, сам ставаш свещен!“

И така, когато Шелига наистина познава някакъв предмет, този предмет престава да бъде предмет и става „истина“. Това е първо производство на призраци на едро. — Сега се касае вече не за познанието на предметите, а за познанието на истината; най-напред Шелига наистина познава предметите, определяйки това като истина на познанието, а тази истина на познанието той превръща в познание на истината. Но след като Шелига позволява на страшния светия да му натрапва истината в качеството на призрак, неговият строг господар се нахвърля върху него със следния въпрос на съвест: „винаги“ ли е изпълнен той с копнеж по истината, на който объркaният Шелига малко преждевременно изтърсва: „Истината е за мене свещена.“ Но той веднага забелязва своята грешка и се старае да я изкупи, като превръща сконфузено предметите вече не в Истината като такава, а в истини, а себе си абстрахира като истината на тези истини, като „Истината“, която той — след като я е *отличил* от истините, които се поддават на унищожение — вече не може да унищожи. С това истината става „вечна“. Но като не се задоволява с това, да ѝ дава предикати като „свещена, вечна“, той я превръща в Светото и Вечното като субект. След това свети Макс може, разбира се, да му обясни, че „преизпълнен“ със Светото, той „самият става свещен“ и „не трябва да се чуди“, ако сега „не намери нищо освен призрак“ в себе си. След това нашият светия започва да проповядва: „Изобщо светото не съществува за твоите

сетива", и твърде логично добавя с помощта на едно *„и":* „Ти никога няма да откриеш като сетивно същество неговата следа" — защото сетивните предмети „се свършиха" и тяхното място зае „Истината", „Свещената истина", „Светото". „Но" — разбира се! — „то съществува за Твоята вяра или по-точно за Твоя дух" (за Твоето бездушие), „защото то самото е *нещо* духовно" (per appositionem*), *„един* дух" (пак per appos.), *„дух за духа".* Такова е изкуството да се превръщат обикновеният свят, „предметите" посредством една аритметическа редица от *приложения* в „дух за духа". Тук ние можем само още да се възхищаваме от този диалектически метод на приложенията — по-долу ще имаме случай да стигнем до неговите основи и да го изложим в цялата му класичност.

Методът на приложенията може да бъде също преобърнат — така например тук, където „Светото", вече създадено от нас, няма по-нататъшни приложения, а се превръща в приложение на едно ново определение: това е съчетание на прогресията с уравнението. Така „останалата" след известен диалектически процес „мисъл за нещо Друго", на което „Аз трябваше да служа повече, отколкото на Себе си"(per appos.) „което би трябвало да бъде най-важното за Мене" (per appos.), „с една дума — Нещо, *в което Аз би трябвало да търся Моето истинско благо"* (най-после per aposs., връщане към първата редица), става тук нещо „Свето" (стр. 48). Ние имаме тук две прогресии, които се приравняват една към друга и могат по този начин да дадат възможност за множество различни уравнения. Но за това после. С помощта на този метод „Светото", което ние познавахме досега само като чисто теоретическо определение на чисто теоретически отношения, придоби също нов практически смисъл като „нещо, в което Аз би трябвало да търся Моето истинско благо", в резултат на което става възможно да направим Светото противоположност на егоиста. Впрочем едва ли заслужава да споменаваме, че целият този диалог със следващата проповед не е нищо друго освен ново повторение на срещаната вече три-четири пъти история за юношата.

Тук, стигнали до „егоиста", ние ще прережем „връвчицата" на Щирнер, първо, защото трябва да представим неговата конструкция в нейната чистота, без всякакви вмъкнати Intermezzi, и, второ, защото ние без друго ще срещнем тези Intermezzi (по аналогия с „Lazaroni" — Виганд, стр. 159, трябва да бъде: Lazzarone — Санчо би казал Intermezzi's) на други места на книгата, защото противно на собственото му изискване Щирнер съвсем не е склонен „постоянно да взема обратно себе си в себе си", а, напротив, отново и

* — посредством приложение. *Ред.*

отново дава себе си от себе си. Ще споменем още само, че на поставения на стр. 45 въпрос: кое е онова различно от „Аз“ нещо, което е духът? — се отговаря сега в смисъл че то е Светото, т. е. Чуждото на „Аз“, и че всичко Чуждо на „Аз“ се схваща занапред — по силата на някои неизказани приложения, приложения „в себе си“ — чисто и просто като дух. Дух, Свето, Чуждо са тъждествени представи, на които той обявява война, както почти дума по дума това беше вече разказано в самото начало, когато ставаше дума за юношата и мъжа. Ние следователно не сме направили още нито крачка по-нататък в сравнение със стр. 20.

а. Привидението

Свети Макс започва сега сериозно да говори за „духовете“, тези „деца на духа“ (стр. 39), за всеобщата призрачност (стр. 47). Поне той така си въобразява. Всъщност той само поставя ново название на предишното си разбиране на историята, според което хората са били от самото начало представители на общите понятия. Тези общи понятия се явяват тук за пръв път в негроподобното състояние, като обективни, имащи предметен характер за хората духове, и се наричат на това стъпало призраци или *привидения*. Главният призрак е, разбира се, самият „Човек“, защото съгласно предидущото хората съществуват един за друг само като представители на Всеобщото, Същността, Понятието, Светото, Чуждото, Духа, т. е. само като призрачни същества, като призраци, и още затова, защото — според „Феноменологията“ на Хегел, стр. 255 и на други места, духът, доколкото той има за човека „формата на вещност“, е друг човек (виж по-долу за „Човека“).

И така, тук небесата се разтварят и различните призраци минават поред пред нас. Jacques le bonhomme забравя само, че той вече застави да минат пред нас древното и новото време като гигантски призраци, в сравнение с което всичките му безобидни измислици за бог и т. н. са същинска дреболия.

Призрак № 1: *висшето същество,* бог (стр. 53). Както и трябваше да се очаква съобразно с предидущото, Jacques le bonhomme, който със своята вяра премества всички световноисторически планини, вярва, че „хората в продължение на хилядолетия са си поставяли *задачата*“, „измъчвали са се над ужасната невъзможност, над безкрайната работа на Данаидите“* — „да докажат битието на бога“.

* От древногръцкия мит за Данаидите — дъщерите на Данаос; тук в смисъл на безсмислена, напразна работа. — *Бълг. ред.*

За тази невероятна вяра ние не трябва да изхабим нито дума повече.

Призрак № 2: *Същността.* Това, което нашият приятел говори за същността, се ограничава — с изключение на това, което е преписал от Хегел — „с пищни думи и жалки мисли“ (стр. 53). „Преходът от“ същността „към“ световната същност „не е труден“ и тази световна същност е, разбира се,

Призрак № 3: *суетността на света.* За това нищо не може да се каже, освен че оттук „лесно“ възниква

Призрак № 4: *добрите и злите същности.* Макар и за тях да би могло да се каже нещо, все пак нищо не се казва — и веднага се преминава към следващия

Призрак № 5: *същността и нейното царство.* Че същността се появява тук у нашия добросъвестен автор за втори път, това ни най-малко не трябва да ни учудва, тъй като той много добре съзнава своята „безпомощност“ (Виганд, стр. 166) и поради това повтаря всичко по няколко пъти, за да не бъде неправилно разбран. Същността се определя тук най-напред като владетелка на „царство“, а след това за нея се казва, че тя е „Същността“ (стр. 54), след което тя за един миг се превръща в

Призрак № 6: *„същностите“.* Да бъдат познавани и признавани те и само те — това е религия. „Тяхното (на същностите) царство е... царство на същностите“ (стр. 54). Тук внезапно се появява без всякакъв видим повод

Призрак № 7, *богочовекът,* Христос. За него Щирнер може да съобщи, че е бил *„снабден с тяло“.* Ако свети Макс не вярва в Христа, той вярва поне в неговото „действително тяло“. Според Щирнер Христос е донесъл в историята огромни бедствия и нашият сантиментален светия разказва със сълзи на очи „как най-силните Христови хора са се мъчили да разберат Христа“ — нещо повече: „Никога досега един призрак не е бил по-душеизтезаващ и никой шаман, който се довежда до диво беснеене и раздиращи нервите гърчове, не може да изтърпи такива мъки, каквито са изтърпели християните заради този най-непонятен призрак.“ Свети Макс пролива чувствителна сълза над гроба на жертвите Христови и след това минава към „ужасяващата същност“, към

Призрак № 8, *човека.* Тук нашият добросъвестен писател е непрекъснато в „ужас“ — „той се бои от самия себе си“, той вижда във всеки човек „страшно привидение“, „ужасно привидение“, в което нещо „броди“ (стр. 55, 56). Той се чувствува крайно неудобно. Разколът между явление и същност не му дава покой. Той прилича на Навал, съпруг на Авигея, за когото е писано, че същността му също била откъсната от неговото явяване: „Имаше в Маон един чо-

век, *а същността му беше в Кармил*" (Първа книга на царствата, 25, 2)*. Но навреме и преди „душевноизмъченият свети Макс да си пусне от отчаяние куршум в челото, той внезапно си спомня за Древните, които „не са наблюдавали нищо подобно в своите роби". Това го довежда до

Призрак № 9, *народния дух* (стр. 56), за който свети Макс, вече без всякаква спирачка, също си прави „страшни" фантазии, за да може

Призрак № 10 да превърне *„Всичко"* в привидение и най-после там, където свършва всякакво броене, да струпа „светия дух", истината, правото, закона, правото дело (което той все още не може да забрави) и половин дузина други съвсем чужди едно на друго неща в категорията: призраци.

Иначе в цялата глава няма нищо заслужаващо внимание освен това, че вярата на свети Макс премества една историческа планина. А именно той смята (стр. 56): „Винаги само в името на едно висше същество човек е бил почитан, само като призрак той се е смятал за осветена, т. е." *(тоест!)* „защитена и призната личност". Ако върнем тази преместена само с вярата планина на нейното истинско място, „това ще гласи така": „Само в името на защитени, т. е. сами себе си защищаващи, и привилегировани, т. е. сами себе си привилегироващи личности са били почитани висши същества и са били осветявани призраци. Свети Макс си въобразява например, че в древността, когато всеки народ се сплотявал от материалните отношения и интереси, например от враждата между различни племена и т. н., когато поради недостиг на производителни сили всеки трябвало или да бъде роб, или да има роби и т. н. и т. н., когато следователно принадлежността към определен народ е била от „най-естествен интерес" (Виганд, стр. 162), че тогава понятието народ или „народност" за пръв път породило от себе си тези интереси; че в новото време, когато свободната конкуренция и световната търговия породиха лицемерния, буржоазния космополитизъм и понятието човек, напротив, по-късната философска конструкция на човека е произвела тези отношения като свои „откровения" (стр. 51). Така стои работата и с религията, царството на същностите, което той смята за единственото царство, за същностите на което той обаче не знае нищо, защото иначе би трябвало да знае, че религията *като такава* няма нито същност, нито царство. В религията хората превръщат своя емпиричен свят в една само мислима, въображаема същност, която им противостои като нещо чуждо. Това се обяснява пак не с други понятия, със „Самосъзнанието"

* Игра на думи: „Wesen" означава „същност", а също и „работа". *Ред.*

и подобни глупости, а с целия досегашен начин на производство и общуване, който също тъй не зависи от чистото понятие, както изобретяването на предачната машина и използуването на железните пътища не зависят от Хегеловата философия. Ако пък желае да говори за „същност" на религията, т. е. за материална основа на тази фантастична същност, той не трябва да я търси нито в „същността на Човека", нито в предикатите на бога, а в материалния свят, заварван от всяко стъпало на развитието на религията (ср. по-горе „Фойербах").

Всички „призраци", чийто парад ние приехме, бяха представи. Тези представи — ако се абстрахираме от реалната им основа (от която Щирнер без друго се абстрахира), — разглеждани като представи вътре в съзнанието, като мисли в главата на човека, пренесени от своята предметност обратно в субекта, издигнати от субстанцията в самосъзнание, са ... *причудата* или *натрапчивата идея*.

За произхода на историята на призраците на свети Макс виж Фойербах в „Anekdota", II, стр. 66, където четем[55]:

„Теологията е *вяра в призраци*. Но призраците на обикновената теология се намират в сетивното въображение, а тия на спекулативната теология — в несетивната абстракция."

Тъй като свети Макс заедно с всички критически спекулативни философи на новото време споделя вярата, че мислите, превърнати в нещо самостоятелно, въплътените мисли, призраците, са властвували и продължават да властвуват над света, че цялата досегашна история била история на теологията — не е имало нищо по-лесно от това, да превърне историята в история на призраци. Санчовата История на призраци се базира следователно на традиционната вяра на спекулативните философи в призраци.

b. Причудата

„Човече, в Твоята глава бродят привидения! ... Ти си обладан от натрапчива идея!" — крещи свети Макс на своя роб Шелига. „Не мисли, че се шегувам", заплашва го той. Да не си посмял да мислиш, че „Макс Щирнер", който говори с такава тържественост, е способен да се шегува.

Този божи човек отново има нужда от верния си Шелига, за да премине от обекта към субекта, от привидението към причудата.

Причудата е йерархията в отделния индивид, господството на мисълта „в него над него". След като светът се явил на фантазира-

щия юноша (когото ние вече срещнахме на стр. 20) като свят на неговите „налудничави фантазии“, като свят на призраци, „собствените творения на неговата глава“, намирайки се в главата му, почнали да не му се подчиняват. Светът на неговите налудничави фантазии — това е направената от него крачка напред — съществува сега като свят на разстроената му глава. Свети Макс — този мъж, пред когото „светът на хората на новото време“ се явява като фантазиращ юноша, трябва по необходимост да заяви, че „едва ли не цялото човечество се състои от истински безумци, обитатели на лудница“ (стр. 57).

Причудата, която свети Макс открива в главите на хората, е само негова собствена причуда, причудата на „светията“, който разглежда света sub specie aeterni* и приема лицемерните фрази на хората, както и техните илюзии за действителни мотиви на техните постъпки; ето защо нашият наивен, вярващ мъж изказва така уверено великото положение: „Почти целият човешки свят се стреми към по-висшето“ (стр. 57).

„Причудата“ е „натрапчива идея“, т. е. „идея, която е подчинила човека“, или — както по-късно се казва по-популярно — всевъзможни нелепости, които хората „са си *втълпили в главата*“. С игрива леснина свети Макс стига до заключението, че всичко, което е подчинило хората — например необходимостта да произвеждат, за да живеят, и зависещите от това отношения, е подобна „нелепост“ или *„натрапчива идея“*. Тъй като детският свят е единственият „свят на нещата“, както узнахме от мита за „Живота на Човека“, то всичко, което не съществува „за детето“ (а понякога и за животните), е във всеки случай „идея“ и „лесно възможно“ — „натрапчива идея“. От юношата и от детето ние няма да се отървем много скоро.

Главата за причудата има за цел само да констатира категорията на причудата в историята на „Човека“. Самата борба с причудата се води в цялата „Книга“ и особено във втората ѝ част. Ето защо ние можем да се ограничим тук с два-три примера на причуда.

На стр. 59 Jacques le bonhomme счита, че „нашите вестници са препълнени с политика, защото са обхванати от илюзията, че човекът е създаден, за да стане zoon politikon**“. Следователно, според Jacques le bonhomme, с политика се занимават, защото нашите вестници са препълнени с нея! Ако някой църковен отец надникне в борсовите отчети на нашите вестници, той не би могъл да съди

* — от гледна точка на вечното. *Ред.*
** — обществено животно. *Ред.*

иначе освен като свети Макс и би трябвало да каже: тези вестници са препълнени с борсови отчети, защото са обхванати от илюзията, че човекът е създаден, за да се занимава с фондови спекулации. Следователно не вестниците владеят причудата, а причудата владее „Щирнер".

Забраната на кръвосмешението и институцията на моногамията Щирнер извежда от „Светото", „те са Светото". Ако у персите кръвосмешението не е забранено, а у турците съществува институцията на полигамията, то следователно там кръвосмешението и полигамията са „Светото". Между тези две „свети" няма да може да се види друга разлика освен тази, че персите и турците „са си втълпили в главата" по-друга глупост, отколкото християнско-германските народи. Достоен за църковен отец маниер — „да се отърва навреме" от историята. — Jacques le bonhomme има толкова слаба представа за действителните, материалистически причини на забраната на полигамията и кръвосмешението при определени социални условия, че смята тази забрана само за догма на вярата и заедно с всеки еснафин си въобразява, че когато за подобни престъпления затварят човека в затвор, това означава, че „чистотата на нравите" го поставя в „дом за поправяне на нравите" (стр. 60), както изобщо затворите му изглеждат заведения за поправяне на нравите; в това отношение той стои по-долу от образования буржоа, който по-добре разбира в какво се състои тук работата — ср. литературата за затворите. „Тъмниците" на „Щирнер" са най-тривиалните илюзии на берлинския бюргер, които за него обаче едва ли заслужава да бъдат наречени „дом за поправяне на нравите".

След като Щирнер е открил с помощта на едно „епизодично вмъкнато" „историческо размишление", че „целият човек с всичките му способности е трябвало в края на краищата да се окаже религиозен" (стр. 64), „то наистина" „не е чудно" — „защото сега ние сме толкова напълно религиозни", — „че" *клетвата* на *„съдебните заседатели* ни осъжда на смърт и че полицаят като добър християнин ни тиква в дрънголника посредством *„служебна клетва""*. Когато жандармът го арестува, загдето е пушил в Тиргартен[56], то цигарата от устата му избива не жандармът, който получава за това заплата от кралско-пруското правителство и участвува в доходите от глобите, а „служебната клетва". Точно така силата на буржоата в съда на съдебните заседатели поради лицемерно-набожния вид, който си дават тук тези amis du commerce*, се превръща за Щирнер в сила на клетвата, в *„Светото"*. „Истина,

* — приятели на търговията. *Ред.*

истина ви казвам: и в Израиля не намерих толкова голяма вяра“ (Евангелие от Матея, 8, 10).

„У много хора една мисъл се превръща в правило, така че не Те владеят правилото, а, обратно, то ги владее и заедно с правилото те отново имат твърда позиция.“ Но „това зависи не от онogова, който желае, нито от оногова, който тича, а от бога, който милува“ (Послание до римляните, 9, 16). Затова свети Макс, много развълнуван, още на същата страница ни дава редица правила, а именно: първо, *основното* правило — никакви правила; след това, второ, правилото — да нямаш твърда позиция; трето, правилото: „Ние *трябва* наистина да обладаваме дух, но духът не *трябва* да ни обладава“, и, четвърто, правилото, че човек трябва да се вслушва и в гласа на своята плът, „защото само когато се вслушва в гласа на своята плът, човек разбира себе си напълно, а само когато разбира *себе си* напълно, той е разбиращ или разумен“.

С. Нечисто-нечиста история на духове

а. Негри и монголци

Ние се връщаме сега към началото на „единствената“ историческа конструкция и система на именуване. Детето става негър, юношата — монголец. Виж „Стопанството на Стария завет“.

„Аз давам историческото размишление за Нашето монголство, което *епизодично вмъквам* тук, *без всякаква претенция* за задълбоченост *или макар само* за достоверност, *а само защото то може, както ми се струва, да спомогне* за разясняване на останалото“ (стр. 87).

Свети Макс се опитва да си „разясни“ своите фрази за детето и юношата, като им дава светообхващащи имена, а тези светообхващащи имена — като им подставя своите фрази за детето и юношата. *„Негроподобието* представлява *древността,* зависимостта от *нещата“ (детето); „монголоподобието* — периода на зависимост от *мислите, християнската* епоха“ *(юношата).* (Ср. „Стопанство на Стария завет“.) „За бъдещето са предназначени думите: Аз съм собственик на *света на нещата* и Аз съм собственик *на света на мислите“* (стр. 87, 88). Това „бъдеще“ се осъществи вече веднаж на стр. 20 във връзка с разсъжденията за *мъжа* и ще се сбъдне по-късно още веднаж, като се почне от стр. 226.

Първо „историческо размишление, което не претендира за задълбоченост или поне само за достоверност“: тъй като Египет е страна в Африка, в която живеят негри, то следователно „към не-

гърската ера" „спадат" (стр. 88) „походите на Сезострис", които никога не са съществували, и „значението на Египет" (значение, каквото той е имал също при Птоломеите, експедицията на Наполеон в Египет, Мухамед-Али, източният въпрос, брошурите на Дювержие дьо Оран и т. н.) и „значението на Северна Африка изобщо" (следователно значението на Картаген, походът на Анибал срещу Рим, а също, „лесно възможно", значението на Сиракуза и Испания, вандалите, Тертулиан, маврите, Ал-Хусеин-Абу-Али-Бен-Абдаллах-Ибн-Сина, пиратските държави, французите в Алжир, Абд-ел Кадир, Père* Анфантен и четирите нови жаби в „Charivari" (стр. 88). И така Щирнер разяснява тук походите на Сезострис и т. н., като ги пренася в негърската ера, а негърската ера той разяснява, „като я вмъква епизодично" във вид на историческа илюстрация към единствените си мисли „за Нашите детски години".

Второ „историческо размишление": „Към монголоидната ера се отнасят походите на хуните и монголците, включително и руситe" (и Wasserpolacken[57]), при което походите на хуните и монголците заедно с русите отново „се разясняват" с това, че се отнасят към „монголоидната ера", а „монголоидната ера" — с това, че е ерата на вече срещнатата — във връзка с образа на *юношата* — фраза: „зависимост от мислите".

Трето „историческо размишление".

В монголоидната ера „стойността на моето Аз не може да се оценява високо, защото *твърдият* диамант на Не-Аз има много висока цена, тъй като е много твърд и непреодолим, за да може Аз да го погълне и възприеме. Тук хората само пълзят с необикновена суетливост по този неподвижен свят, по тази субстанция като паразити по едно тяло, от соковете на което те се хранят, без обаче да бъдат в състояние да го изядат. Това е суетливостта на насекомите, деловитостта на монголците. *Нали* у китайците всичко си остава по старому и т. н. *Ето защо"* (защото у китайците всичко си остава по старому), „в нашата монголска ера всяко изменение е само реформаторско и поправящо, а не разрушително, или изтребващо, или унищожаващо. Субстанцията, обектът си остава. Цялата наша деловитост е само мравешко шетане и бълхи скокове... жонгльорство по въжето на обективното" и т. н. (стр. 88. Ср. Хегел, „Философия на историята", стр. 113, 118, 119 (неразмекнатата субстанция), 140 и т. н., където Китай се схваща като „субстанциалност").

И така, тук ние узнаваме, че в *истинската,* кавказката ера хората ще се ръководят от правилото, че земята, „субстанцията", „обектът", „неподвижното" трябва да бъдат напълно погълнати, „изядени", „унищожени", „глътнати", „разрушени", а заедно със земята — и неделимата от нея слънчева система. Светопоглъщащият „Щирнер" ни демонстрира на стр. 36 „реформаторската или поправящата дейност" на монголците вече като „планове" на юношата и

* — Отец. *Ред.*

християнина за „спасяване и *поправяне* на света“. Ние следователно все още не сме отишли нито крачка напред. Характерно за цялото „единствено“ разбиране на историята е, че най-висшата степен на тази монголска дейност се удостоява с названието *„научна“*, откъдето още сега може да се направи изводът, който свети Макс ни съобщава по-късно, а именно, че завършъкът на монголското небе е Хегеловото царство на духове.

Четвърто „историческо размишление“. Светът, по който пълзят монголците, се превръща сега посредством един „бълши скок“ в „позитивното“, това последното — в „законоположение“, а законоположението с помощта на един абзац на стр. 89 става „нравственост“. „Нравствеността се среща в първата си форма като обичай“ — тя се явява следователно като *лице;* но тя веднага се превръща в *пространство:* „Да действуваш съгласно нравите и обичаите на своята страна означава *тук*“ (т. е. в областта на нравствеността) „да бъдеш нравствен“. „Ето защо“ (защото в областта на нравствеността това става като обичай) *„чисто, нравствено поведение в най-неподправен вид* се осъществява в . . . *Китай!“*

На свети Макс не му върви в примерите. На стр. 116 той по същия начин приписва на северoамериканците „религията на порядъчността“. Двата най-мошенически народа на земята, патриархалните измамници — китайците, и цивилизованите измамници — янките, той смята за „чистосърдечни“, „нравствени“ и „порядъчни“. Ако беше погледнал своя „гимназистки ключ“, той щеше да намери, че на стр. 81 от „Философия на историята“ северoамериканците, а на стр. 130 — китайците се класифицират като измамници.

„То“, този приятел на нашия свет добряк, му помага сега да премине към едно *нововъведение,* а от последното едно *„и“* го довежда отново до *обичая* — и по този начин е изфабрикуван материалът, за да може в

Петото историческо размишление да се нанесе главният удар. „Не подлежи в действителност на никакви съмнения, че посредством обичая човек се осигурява срещу натрапчивостта на нещата, на света“ — например срещу глада;

„и“ — както напълно естествено произтича оттук —

„основава свой собствен свят“, който сега е нужен на Щирнер“,

„в който единствено той се чувствува в родната стихия и като у дома си“ — *„само* след като едва благодарение на „обичая“ се е почувствувал „като у дома си“ в съществуващия „свят“;

„т. е. създава си небе“ — защото Китай се нарича Небесната империя;

„нали небето няма друг смисъл, освен че е истинската родина на човека“ — докато в действителност неговият смисъл е в

това, че истинската родина на човека му изглежда като неистинска;

„където вече нищо чуждо не разполага с него“ — т. е. където собственото разполага с него като Чуждо и т. н. — все старата песен. „По-точно“, изразявайки се като свети Бруно, или „лесно възможно“, изразявайки се като свети Макс, това изречение би трябвало да гласи така;

Щирнеровото положение без претенция за задълбоченост или макар само за достоверност.

„Не подлежи в действителност на никакво съмнение, че посредством обичая човек се осигурява срещу натрапчивостта на нещата, на света и основава свой собствен свят, в който единствено той се чувствува в родната стихия и като у дома си, т. е. създава си *небе*. Нали „небето“ няма друг смисъл, освен че е истинската родина на човека, където вече нищо Чуждо не разполага с него и не властвува над него, никакво влияние на земното вече не го отчуждава от самия себе си, **с една дума, където** е отхвърлена сгурията на земното и борбата със света е стигнала до своя край, където следователно на човека вече нищо не е отказано“ (стр. 89).

Очистено положение.

„Не подлежи в действителност на никакво съмнение“, че тъй като Китай се нарича Небесната империя, тъй като „Щирнер“ говори тъкмо за Китай и е „свикнал“ с помощта на невежеството „да се осигурява срещу натрапчивостта на нещата, на света и да си създава свой собствен свят, в който единствено той се чувствува в родната стихия и като у дома си“, той си „изгражда“ от Небесната китайска империя едно „небе“. „Нали“ натрапчивостта на света, на нещата „няма друг смисъл, освен“ че светът, нещата са „истинският“ ад на Единствения, „в който“ всичко „разполага с него и властвува над него“ като „Чуждо“, но който той умее да превърне в свое „небе“ с това, че се „отчуждава“ от всяко „влияние на земните“, историческите факти и връзки и следователно вече не страни от тях: „с една дума“, „където е отхвърлена сгурията на земното“, историческото, и където Щирнер вече не „намира“ „в края“ на „света“ никаква „борба“, с което следователно всичко е казано.

Шесто „историческо размишление“. На стр. 90 Щирнер си въобразява, че

„в Китай *всичко е предвидено;* каквото и да се случи, китаецът *винаги знае* как трябва да се държи и той няма защо да се съобразява и *с обстоятелствата; никакъв непредвиден случай* не го събаря от небето на неговия покой“.

Няма да го събори и английска бомбардировка — китаецът съвсем точно знаеше „как трябва да се държи“, особено по отношение на непознатите му параходи и шрапнелни снаряди[58].

Свети Макс е извлякъл това от Хегеловата „Философия на историята“, стр. 118 и 127, при което, разбира се, е трябвало да приба-

ви от себе си нещо Единствено, за да осъществи своето приведено по-горе размишление.

„По този начин", продължава свети Макс, „на първото стъпало на стълбата на образованието *човечеството* се изкачва с помощта на обичая *и тъй като то си представлява,* че добрало се до културата, то се е покатерило на небето, в царството на културата, или на втората природа, *то* то *действително* се изкачва на първото стъпало на... небесната стълба" (стр. 90).

„По този начин", т. е. тъй като Хегел започва историята от Китай и тъй като „китаецът никога не излиза от себе си", „Щирнер" превръща човечеството в лице, което „се качва на първото стъпало на стълбата на културата", и то „благодарение на обичая", защото Китай за Щирнер няма никакво друго значение освен това, да бъде олицетвореният „обичай". Сега на нашия ентусиаст, който отива на бой срещу Светото, му остава още само да превърне „стълбата" в „небесна стълба", защото Китай се нарича още и *Небесната* империя. „Тъй като човечеството си представя" („откъде" Щирнер „знае всичко, което" си представя човечеството, виж Виганд, стр. 189) — това именно и трябваше да докаже Щирнер, — че то, първо, превръща „културата" в „небето на културата", а, второ, „небето на културата" в „културата на небето" — (мнима представа на човечеството, която на стр. 91 се явява като представа на Щирнер и благодарение на това получава същинския си израз), — „то то *действително* се изкачва на първото стъпало на небесната стълба". Тъй като то си *представя,* че се изкачва на първото стъпало на небесната стълба... то... то *действително* се изкачва на него! „Тъй като" „юношата" „си представя", че става чист дух, той действително става такъв! Виж разсъжденията за „юношата" и „християнина" относно прехода от света на нещата в света на духа, където вече е дадена простата формула за тази небесна стълба на „единствените" мисли.

Седмо историческо размишление. Стр. 90. „Ако монголството" (то иде непосредствено след небесната стълба, с помощта на която „Щирнер" е открил посредством мнимата представа на човечеството една духовна същност), „ако монголството е установило наличното битие на духовни същности" (по-точно — ако „Щирнер" е установил своята фантастична представа за духовната същност на монголците), *„то* кавказците с хилядолетия са се борили с тези духовни същности, стремейки се да ги разберат до основи". (Юноша, който става мъж и се стреми „да проникне в областта, лежаща зад пределите на мисълта"; християнин, който „неизменно е изпълнен от желание" „да постигне глъбините на божеството".) Тъй като китайците са констатирали наличното битие на бог знае какви духовни същности („Щирнер" не констатира нито една такава същ-

ност освен своята небесна стълба), то кавказците трябва с хилядолетия да се борят с „тези“ китайски „духовни същности“; нещо повече, два реда по-долу Щирнер констатира, че те действително „са щурмували *монголското* небе, тиен“, и продължава: „Кога ще унищожат те това небе, кога ще станат най-после *действителни кавказци* и *ще намерят самите себе си?“* Тук отрицателното единство, което вече се явяваше преди в образа на мъж, се появява като „действителен кавказец“, т. е. не като негроподобен, не като монголски, а като *кавказки кавказец,* който тук следователно като понятие, като същност бива отделен от действителните кавказци и противопоставен на тях като „идеал на кавказеца“, като „призвание“, в което те трябва „да намерят самите себе си“, като „предназначение“, „задача“, като „Светото“, като „светия“ кавказец, „съвършения“ кавказец, „който именно е“ кавказецът „на небето — *бог“.*

„С упоритата борба на монголската раса хората са *построили* небе“ — така мисли „Щирнер“ на стр. 91, като забравя, че действителните монголци се занимават много повече с овни, отколкото с небе*, — „когато хората от кавказкото племе... докато *имат* работа с небето... се *заловили* да щурмуват небето“. *Построили* небе, когато... докато *имат* работа... се заловили. Непретенциозното „историческо размишление“ се изразява тук в consecutio temporum**, която също не „претендира“ за класичност „или макар само“ за граматическа правилност; на конструкцията на историята съответствува конструкция на фразите; „с това се ограничават“ „претенциите“ на „Щирнер“ и „по този начин постигат крайната си цел“.

Осмо историческо размишление, размишлението на размишленията, алфата и омегата на цялата Щирнерова история, се състои в следното: Jacques le bonhomme вижда в цялото досегашно движение на народите, както ние проследихме това от самото начало, само смяна на небеса (стр. 91), което може да се изрази също в смисъл, че досегашните следващи едно след друго поколения кавказка раса не са вършили нищо друго, освен да се борят с понятието нравственост (стр. 92), и че „с това се ограничава цялата им работа“ (стр. 91). Ако си били избили от главата тази злощастна нравственост, това привидение, те щели да стигнат до нещо; така обаче те не постигнали нищо, съвсем нищо, и свети Макс им налага школническо наказание. На този негов възглед върху историята напълно съответствува това, че в заключение (стр. 92) той призовава сянката на спекулативната философия, за да може „това небесно царство, царството на духовете и призраците, да намери в нея своя надлежен по-

* — Игра на думи: „Hämmel“ — „овни“, „Himmel“ — „небе“. *Ред.*
** — последователност на времената. *Ред.*

рядък" — а по-нататък спекулативната философия се схваща като самото „царство на духовете в неговия завършен вид".

Защо ако историята се схваща в Хегелов дух, е трябвало накрая да се стигне — като до резултат на цялата предшествуваща история — до царството на духовете, което в спекулативната философия бива завършено и приведено в ред — твърде простата разгадка на тази тайна „Щирнер" би могъл да намери у самия Хегел. За да се стигне до този резултат, „трябва понятието за духа да се постави в основата и *след това* да се покаже, че историята е процесът на самия дух" („История на философията", III, стр. 91). След като „понятието за духа" е приписано на историята в качеството на нейна основа, много лесно може, разбира се, „да се покаже", че то се среща навсякъде, и след това да се предостави на този процес „да намери надлежния си порядък".

След като предоставя на всичко „да намери надлежния си порядък", свети Макс може сега да се провикне възторжено: „Да се стремиш да завоюваш свобода за духа — това е монголство" и т. н. (ср. стр. 17: „Да извадиш наяве чистата мисъл и т. н. — това е юношеска радост" и т. н.). Той може по-нататък да заяви лицемерно: *„Затова бие на очи,* че монголството ... представлява несетивността и неестествеността" и т. н. — когато всъщност би трябвало да каже: бие на очи, че монголецът е само предрешеният юноша, който като отрицание на света на нещата може да бъде наречен също „неестественост", „несетивност" и т. н.

Ние отново сме на точката, на която „юношата" може да премине в „мъж". „Но кой ще превърне Духа в неговото Нищо? *Този,* който посредством духа показа, че природата е нищожна, крайна, преходна" (т. е. си я представяше такава, а това направи съгласно стр. 16 и сл. юношата, след това християнинът, след това монголецът, след това монголоподобният кавказец, а собствено само идеализмът) — „само той може да сведе" (именно в своето въображение) „до подобно стъпало на нищожество и духа" (следователно християнинът и т. н.? Не, провиква се „Щирнер", прибягвайки тук до един фокус, подобен на този на стр. 19—20, когато говори за мъжа). „Аз мога да направя това, всеки от Вас, който действува и твори като неограничено Аз, може да направи това" (в своето въображение), „с една дума, това може да направи — *егоистът"* (стр. 93), т. е. мъжът, кавказкият кавказец, който следователно е съвършеният християнин, истинският християнин, светият, *Светото.*

Преди да преминем към по-нататъшното именуване, ние също „ще вмъкнем" „на това място" „едно историческо размишление" за произхода на Щирнеровото „историческо размишление за нашето монголство", при което нашето размишление се отличава от Щир-

перовото по това, че то определено „претендира за задълбоченост и достоверност". Цялото му историческо размишление, както и размишлението за „Древните", е скалъпено от отделни мисли на Хегел.

Той си представя негроподобието във вид на „дете", защото Хегел във „Философия на историята", стр. 89, казва:

„Африка е *страната на детството* на историята." „При определяне на африканския" (негърския) „дух ние трябва съвсем да се откажем от *категорията всеобщност*" (стр. 90) — т. е. детето или негърът има наистина мисли, обаче още не познава мисълта *като такава*. „У негрите съзнанието още не е стигнало до здрава обективност като например *бог, закон,* в които човек би могъл *да съзерцава своята същност*"... „благодарение на което напълно липсва знанието за *абсолютна същност*. Негърът представлява *естественият човек* в цялата му необузданост" (стр. 90). „Макар че те трябва да съзнават зависимостта си от природното" (от нещата, както казва „Щирнер"), „това все пак не ги довежда до съзнанието за нещо по-висше" (стр. 91).

Тук ние отново намираме всички Щирнерови определения на детето и негъра — зависимост от нещата, независимост от мислите и особено независимост от „Мисълта", от „Същността", от „абсолютната" (светата) „същност" и т. н.

Монголците и по-специално китайците той е намерил у Хегел като начало на историята и тъй като и за Хегел историята е история на духове (само че не така детинска както „Щирнеровата"), то от само себе си се разбира, че монголците са внесли духа в историята и са прапредставителите на всичко „Свето". По-специално още на стр. 110 Хегел характеризира *„монголското* царство" (на далай лама) като *„свещеническо"*, като „царство на теократическото господство", като „духовно, религиозно царство" — противоположно на светската империя на китайците. „Щирнер" е трябвало, разбира се, да отъждестви Китай с монголците. На стр. 140 у Хегел се среща дори *„монголският принцип"*, от който „Щирнер" е изфабрикувал понятието *„монголство"*. Впрочем, ако той е искал да сведе монголците към категорията „идеализъм", той е можел „да намери" в култа на далай лама и в будизма съвсем други „духовни същности" в сравнение с неговата нестабилна „небесна стълба". Но той не е имал дори време да разгледа както трябва Хегеловата „Философия на историята". Особеността и единствеността на Щирнеровото отношение към историята се състои в това, че егоистът се превръща в „безпомощен" преписвач на Хегел.

b. Католицизъм и протестантизъм
(Ср. „Стопанството на Стария завет")

Това, което ние наричаме тук католицизъм, „Щирнер" го нарича „средновековие"; но тъй като той смесва (както „във всичко")

свещената религиозна същност на средновековието, религията на средните векове с действителното, светското, въплътеното средновековие, ние предпочитаме веднага да назовем предмета с истинското му име.

„Средновековието" е било *„дълъг исторически период,* когато хората се задоволявали с илюзията, че притежават истината" (тогава те не искали и не правили нищо повече), „без да се замислят сериозно над това, не трябва ли те самите да бъдат истински, за да притежават истината". . . „В средните векове *хората"* (значи през цялото средновековие) „са умъртвявали *своята плът,* за да придобият способността да възприемат в себе си Светото" (стр. 108).

Хегел определя отношението към божественото в католическата църква в смисъл, че в нея

„към абсолютното се отнасят като към чисто външно нещо" (християнство във формата на външно битие) („История на философията", III, стр. 148 и на други места). Индивидът трябва наистина да се очисти, за да възприеме в себе си истината, но „и това става по външен начин, посредством откупване, постене, самобичуване, ходене по светите места, поклонничество" (стр. 140, пак там).

„Щирнер" прави този преход посредством следната фраза:

„Както *впрочем* хората напрягат *и* окото си, за да видят отдалечения предмет . . . така са умъртвявали плътта си и т. н."

Тъй като у „Щирнер" средновековието се отъждествява с католицизма, то естествено и завършва с *Лутер.* Стр. 108. А самият Лутер бива сведен до следното определение, което вече срещахме в разсъждението за юношата, в разговора с Шелига и на други места:

„Човекът трябва, ако желае да постигне *истината, да стане също толкова истинен* като самата истина. Само този, който вече притежава истината във *вярата,* може да се приобщи към нея."

По повод на лутеранството Хегел казва:

„Истината на евангелието съществува само *в истинското отношение* към него . . . Същественото отношение на духа съществува само за духа . . . Следователно *отношението на духа* към това съдържание е такова, че макар съдържанието да е съществено, също толкова съществено е и това, че светият и освещаващият дух стои в отношение към това съдържание" („История на философията", III, стр. 234). „В това се и състои Лутеровата вяра: „иска се той" (т. е. човекът) *„да вярва* и *само тази негова вяра може да има истинско значение"* (пак там, стр. 230). „Лутер . . . твърди, че божественото е божествено само дотолкова, доколкото то ще бъде възприето в тази субективна духовност на *вярата"* (пак там, стр. 138). „Учението на" (католическата) „църква е истината като *налична истина"* („Философия на религията"[59], II, стр. 331).

„Щирнер" продължава:

„Следователно заедно с Лутер се появява познанието, че истината, бидейки мисъл, съществува само за мислещия човек, а това значи, че човекът трябва да застане на съвършено друга гледна точка, основана на вярата" (per appos.),

„научна, или на гледната точка на мисленето по отношение на своя предмет, на мисълта“ (стр. 110).

Освен повторението, което „Щирнер“ тук отново „вмъква“, заслужава внимание само преходът от вярата към мисленето. Хегел прави този преход по следния начин:

„Но този дух“ (т. е. светият и освещаващ дух) „е, второ, по същество и мислещ дух. Мисленето като такова също трябва да получи в него своето развитие“ и т. н. (стр. 234).

„Щирнер“ продължава:

„Тази мисъл“ („че Аз съм *дух*, само дух“) „преминава през цялата история на реформацията до ден днешен“ (стр. 111).

За „Щирнер“, като се почне от XVI век, не съществува друга история освен историята на реформацията — а и последната само в разбирането, в което я дава Хегел.

Свети Макс отново е показал своята безмерна вяра. Той пак е приел за истина дословно всички илюзии на немската спекулативна философия, нещо повече — той ги е направил още по-спекулативни, още по-абстрактни. За него съществува само историята на религията и философията — а и тя съществува за него само чрез Хегел, който постепенно стана всеобщ материал за преписване, енциклопедичен речник на всички нови немски спекуланти с принципи и фабриканти на системи.

Католицизмът = отношение към истината като към нещо, дете, негър, „Древен“.

Протестантизмът = отношение към истината в духа, юноша, монголец, „Нов“.

Цялата тази конструкция е била излишна, защото всичко това вече го имаше в главата за „духа“.

Според намеците, които се съдържаха още в „Стопанството на Стария завет“, в протестантизма детето и юношата могат отново да се представят в нови „превръщания“, което „Щирнер“ прави на стр. 112, където разглежда английската емпирична философия като дете, противоположно на немската спекулативна философия, разглеждана като юноша. Тук той отново преписва от *Хегел,* който тук, както и изобщо в „Книгата“, много често фигурира като „хората“.

„Бекон бе изгонен“ — т. е. Хегел го изгони — „от царството на философите“. „И действително това, което се нарича английска философия, не е стигнало, както изглежда, по-далеч от откритията, направени от така наречените ясни глави като Бекон и Юм“ (стр. 112).

У Хегел това е изразено така:

„Бекон е всъщност истинският вожд и представител на това, което в Англия се нарича философия и по-далеч от което англичаните засега още съвсем не са стигнали“ („История на философията“, III, стр. 254).

Тези, които „Щирнер“ нарича „ясни глави“, Хегел ги нарича (пак там, стр. 255) „образовани светски хора“ — у свети Макс тези последните се превръщат дори в „наивност на детската душа“, защото английските философи трябва да представляват *детето*. На същото детинско основание Бекон не трябвало да се „интересува от теологическите въпроси и от главните положения“, каквото и да се говори в неговите съчинения (особено в книгите „За нарастването на науките“, „Новият орган“ и в „Есета“[60]). Обратно, „немската мисъл ... вижда ... живота едва в самото познание“ (стр. 112), защото тя е *юношата*. Ecce iterum Crispinus![61]

По какъв начин Щирнер превръща Картезий в немски философ, читателят може сам да провери в „Книгата“ на стр. 112.

D. *Йерархията*

В досегашното изложение Jacques le bonhomme разглежда историята само като продукт на абстрактните мисли — или, по точно, като продукт на своите представи за абстрактните мисли, — като подвластна на тези представи, които в последна сметка до една се разтварят в „Светото“. Това господство на „Светото“, на мисълта, на Хегеловата абсолютна идея над емпиричния свят той изобразява по-нататък като съвременно историческо отношение, като господство на светите идеолози над непосветения свят — като *йерархия*. В тази йерархия това, което преди се явяваше едно *след* друго, съществува едно *до* друго, така че една от двете съвместно съществуващи форми на развитие господствува над другата. По този начин юношата господствува над детето, монголецът — над негъра, Новият — над Древния, самоотверженият егоист (citoyen) над егоиста в обикновения смисъл на думата (bourgeois) и т. н. — виж „Стопанството на Стария завет“. „Унищожението“ на „света на нещата“ чрез „света на духа“ се явява тук като „господство“ на „света на мислите“ над „света на нещата“. Напълно естествено е, че господството, което „светът на мислите“ от самото начало е имал в историята, се изобразява в нейния край и като действително, фактически съществуващо господство на мислещите — и както ще видим, в последна сметка като господство на спекулативните философи — над света на нещата, така че на свети Макс му остава след това само да влезе в борба с мислите и представите на идео-

лозите и да ги надвие, за да стане „собственик на света на нещата и на света на мислите".

„*Йерархията е господство на мислите,* господство на духа. Ние сме йерархичин дотогава, ние се намираме под гнета на онези, които се опират на мисълта, а мислите са" — кой отдавна не е забелязал това? — „*Светото*" (стр. 97). (От упрека, че в цялата „Книга" той прави само „мисли", т. е. „Светото", Щирнер се постара да се предпази с това, че действително никъде в тази книга не е сътворил една мисъл. Впрочем в списанието на Виганд той си приписва „виртуозност в мисленето", т. е. съгласно неговото тълкуване виртуозност във фабрикуването на „Светото" — срещу което ние няма да възразяваме.) — „Йерархията е *суверенност на духа*" (стр. 467). — „Средновековната йерархия е била само слаба йерархия, защото тя е била принудена да допуска наред със себе си непритесненото съществуване на всевъзможно светско варварство" (откъде Щирнер знае така добре какво е била принудена да прави йерархията", ще видим ей сега), „и едва реформацията закали силата на йерархията" (стр. 110). „Щирнер" приема всъщност, „че господството на духовете никога преди не е било толкова всеобхватно и всемогъщо" както след реформацията; той приема, че това господство на духовете, „вместо да откъсне религиозния принцип от изкуството, държавата и науката, обратно, ги е възнесло изцяло от действителността в царството на духа и ги е направило религиозни".

В този възглед за новата история се повтаря старата илюзия на спекулативната философия относно господството на духа в историята. Нещо повече, това място показва дори как вярващият Jacques le bonhomme през цялото време приема на вяра наследения от Хегел и станалия за него традиционен мироглед за *действителния свят* и „оперира", изхождайки от тази основа. Това, което би могло да се покаже „собствено" и „единствено" на това място, е разбирането на това господство на духа като *йерархия* — и тук ние отново „ще вмъкнем" едно кратко „историческо размишление" за произхода на Щирнеровата „йерархия".

Хегел се изказва в следните „превръщания" за философията на йерархията:

„Ние видяхме у Платон в неговата „Държава" идеята, че философите трябва да управляват; сега" (в католическото средновековие) „настъпи времето, когато се твърди, че *трябва да господствува духовното;* но духовното получи смисъла, че господството трябва да принадлежи на *духовенството, на духовните лица.* По такъв начин духовното е превърнато в особено същество, в индивид" („История на философията", III, стр. 132). — „С това действителността, земното е *напуснато от бога . . .* няколко отделни индивиди са *свети,* останалите са *несвети*" (пак там, стр. 136). „Напуснатостта от бога" се определя по-подробно така: „Всички тези форми" (семейство, труд, държавен живот и т. н.) „се смятат за нищожни, *несвети*" („Философия на религията", II, стр. 343). — „Това е съединяване със светския живот, който е непримирен, който е *грубият сам по себе си светски живот*" (на други места Хегел употребява думата „варварство"; ср. например „История на философията", III, стр. 136) „и като груб сам по себе си е само *обект на господство*" („Философия на религията, II, стр. 342, 343). — „Това господство" (йерархията на католическата църква) „е следователно господство на страстта, макар че трябва да бъде господство на духовното" („Исто-

рия на философията“, III, стр. 134). — *„Но истинското господство на духа* не може да бъде господство на духа в смисъл, че противостоящото на духа има подчинено положение“ (пак там, стр. 131). — „Истинският смисъл се състои в това, че *духовното като такова“* (според „Щирнер“ „Светото“) „трябва да бъде *определящото, и така е било до наше време; така,* ние виждаме във *френската революция“ (следвайки* Хегел, това вижда и „Щирнер“), „че *трябва да господствува абстрактната мисъл;* съгласно нея трябва да се определят държавните конституции и законите, тя трябва да бъде връзката между хората и хората трябва да съзнават, че *това, на което те придават значение, са абстрактните мисли,* свободата и равенството и т. н.“ („История на философията“, III, стр. 132). Истинското господство на духа, осъществявано от протестантизма, противоположно на неговата несъвършена форма в католическата йерархия, се определя по-нататък в смисъл, че „*светското бива одухотворено в себе си“* („История на философията“, III, стр. 185); „че божественото се реализира в областта на действителността“ (прекратява се следователно католическата напуснатост на действителността от бога — „Философия на религията“, II, 344); че „противоречието“ между светото и светското „се разрешава в *нравствеността“* („Философия на религията“, II, стр. 343); че *„институциите на нравствеността“* (брак, семейство, държава, лично придобито имущество и т. н.) са *„божествени,* ***свети“*** („Философия на религията“, II, стр. 343). Хегел изразява това истинско господство на духа в две форми: *„Държава, правителство, право, собственост, граждански ред“* (и както знаем от другите му съчинения, също изкуство, наука и т. н.), „всичко това е ***религиозното...*** проявяващо се във формата на пределността“ („История на философията“, III, стр. 185). И най-после това господство на религиозното, духовното и т. н. се формулира като господство на философията: „Съзнанието на духовното е сега“ (в XVIII век) „по самата си същност фундаментът *и поради това господството премина към философията“* („Философия на историята“, стр. 440).

Следователно Хегел приписва на католическата йерархия на средновековието намерението, че е искала да бъде „господство на духа“, а след това я разглежда като ограничена, несъвършена форма на това господство на духа, завършъка на което той вижда в протестантизма и в неговото мнимо по-нататъшно развитие. Колкото и неисторично да е това, все пак Хегел е достатъчно историчен, за да не разпростира *названието* „йерархия“ извън пределите на средните векове. Но свети Макс знае от същия този Хегел, че по-късната епоха е „истината“ на предшествуващата, следователно епохата на съвършеното господство на духа е истината на епохата, в която господството на духа е било още несъвършено, че следователно протестантизмът е истината на йерархията, т. е. *истинската йерархия.* Но тъй като само *истинската* йерархия е достойна да се нарича йерархия, ясно е, че средновековната йерархия е трябвало да бъде „слаба“; за Щирнер е толкова по-лесно да докаже това, защото в приведените по-горе и на стотици други места у Хегел се изобразява несъвършенството на господството на духа в средните векове. Щирнер е трябвало само да препише това, а цялата му *„собствена“* дейност се е свела до заместване на думите „господство на духа“ с думата „йерархия“. Той би могъл дори съвсем да

не прави твърде простото умозаключение, с помощта на което господството на духа чисто и просто се превръща за него в йерархия, след като сред немските теоретици бе станало мода да наричат следствието причина и да отнасят например към категорията теология всичко, което произхождаше от теологията и още не стоеше напълно на висотата на принципите на тези теоретици — например Хегеловата спекулация, Щраусовия пантеизъм и т. н., — фокус, твърде разпространен през 1842 г. От гореприведените места следва също, че Хегел 1) разглежда френската революция като нова и по-съвършена фаза на това господство на духа, 2) вижда във философите властителите на света на XIX век, 3) твърди, че сега сред хората господствуват само абстрактните мисли, 4) че вече у него бракът, семейството, държавата, лично придобитото, гражданският ред, собствеността и т. п. се разглеждат като „въплъщение на божественото и светото“, *„въплъщение на религиозното начало“* и 5) че *нравствеността* като добила светски характер светост или като осветен светски живот се изобразява като висшата и последна форма на господството на духа над света — всичко това са неща, които *дума по дума* се повтарят у „Щирнер“.

По повод на Щирнеровата йерархия няма какво повече да казваме и доказваме, остава може би само да кажем още защо Щирнер преписва от Хегел — факт, за обяснението на който са нужни обаче на свой ред материални факти и който поради това е обясним само за ония, които познават берлинската атмосфера. Друг въпрос е как се е образувала Хегеловата представа за господството на духа. За това виж по-горе.

Присвояването на Хегеловото световно господство на философите и превръщането му от свети Макс в йерархия се осъществява посредством крайно безкритичното лековерие на нашия светия и посредством едно „свето“ или, обратно, нечестиво невежество, което се задоволява с това, да „прозира“ в историята (т. е. да *прегледжда* историческите данни, привеждани от Хегел), без да „знае“ много „неща“ за нея. Изобщо той трябва да се е опасявал, че като започне „да се учи“, не ще може вече „да унищожава и разтваря“ (стр. 96) и следователно ще затъне в „суетливата шетня на вредните насекоми“ — достатъчно основание, за да не „преминава“ към „унищожаване и разтваряне“ на собственото си невежество.

Когато, подобно на Хегел, за пръв път се създава такава конструкция за цялата история и за съвременния свят в целия му обхват, това е невъзможно без обширни положителни знания, без навлизане, макар и на отделни места, в емпиричната история, без голяма енергия и проницателност. Ако човек се задоволява, напротив,

да използува и преработи за собствените си цели една вече готова конструкция и да докаже този „собствен“ възглед с отделни примери (например с негри и монголци, католици и протестанти, френската революция и т. н.) — а това прави нашият фанатичен борец срещу Светото, — то за това не е потребно каквото и да било знание на историята. Резултатът от цялото това използуване неизбежно става комичен; най-комичен, когато от миналото изведнаж се прави скок в най-непосредственото настояще, пример на което ние видяхме вече в разсъждението за „причудата“.

Що се отнася до действителната иерархия на средновековието, тук ще отбележим само, че за народа, за широката човешка маса, тя не е съществувала. За широката маса е съществувал само феодализмът, а иерархията е съществувала само дотолкова, доколкото тя самата е била или феодална, или антифеодална (в рамките на феодализма). Самият феодализъм има за своя основа напълно емпирични отношения. Иерархията и борбата ѝ с феодализма (борбата на идеолозите на определена класа срещу самата класа) са само идеологическият израз на феодализма и на борбата, която се разгръща в самия феодализъм — в тази борба влиза също и борбата между феодално организираните нации. Иерархията е идеалната форма на феодализма; феодализмът е политическата форма на средновековните отношения на производство и общуване. Следователно борбата на феодализма срещу иерархията може да се обясни само като се изобразят тези практически, материални отношения; това изобразяване само по себе си слага край на досегашното разбиране на историята, което сляпо вярваше в средновековните илюзии, особено в илюзиите, които императорът и папата пускаха в ход в борбата си един срещу друг.

Тъй като свети Макс се занимава само с това, да свежда Хегеловите абстракции относно средните векове и иерархията до „пищни думи и жалки мисли“, ние нямаме никакъв повод да се спираме тук по-надълго на действителната, историческа иерархия.

От изложеното по-горе вече е ясно, че фокусът може да бъде извършен обратно и католицизмът може да бъде схванат не само като подготвително стъпало, но и като отрицание на истинската иерархия; в последния случай католицизмът = отрицание на духа, недух, сетивност, и тогава се получава великото положение на нашия Jacques le bonhomme, че *езуитите* „са ни спасили от *упадъка* и *гибелта* на сетивността“ (стр. 118). Какво би станало с „Нас“, ако „гибелта“ на сетивността все пак би настъпила, ние не узнаваме. Цялото материално движение, като се почне от XVI век, което не просто „ни“ спаси от „упадъка“ на сетивността, а, обратно, разви много по-широко „сетивността“, не съществува за „Щирнер“ —

всичко това било осъществено от езуитите. Сравнете впрочем „Философия на историята“ на Хегел, стр. 425.

Пренасяйки старото господство на поповете в новото време, свети Макс е изтълкувал с това новото време като *„попщина“;* а разглеждайки това пренесено в новото време господство на поповете отново в неговата отлика от старото им средновековно господство, той го изобразява като господство на идеолозите, като *„педантизъм“*. По такъв начин попщина = иерархия като господство на духа, педантизъм = господство на духа като иерархия.

Този прост преход към попщината, който всъщност не е никакъв преход, „Щирнер“ осъществява с помощта на три трудни превръщания.

Първо, от негова гледна точка „понятието попщина“ „се намира“ във всекиго, „който живее за някаква велика идея, за право дело“ (все още това право дело!), „за някакво учение и т. н.“

Второ, Щирнер „се натъква“ в своя свят на илюзиите на „прастарата илюзия на света, който още не се е научил да може без попщината“, а именно — „да живее и твори в името на определена *идея* и т. н.“

Трето, „това е господството на идеята или попщината“, именно: „Робеспиер напр.“ (например!), „Сен-Жюст и т. н.“ (и така нататък!) са „били изцяло попове“ и т. п. И трите превръщания, в които попщината бива „открита“, „намерена“ и „призована“ (всичко това на стр. 100), изразяват следователно само това, което свети Макс вече неведнаж ни е повтарял и преди, а именно — господството на духа, на идеята, на Светото, над „живота“ (пак там).

След като представя по този начин историята за „господство на идеята или попщина“, свети Макс може, разбира се, без труд отново да намери тази „попщина“ в цялата предшествуваща история и така да изобрази „Робеспиер напр., Сен-Жюст и т. н.“ като попове и да ги отъждестви с Инокентий III и Григорий VII, при което всяка единственост изчезва пред Единствения. Нали всичко това собствено са само различни *имена,* различни предрешвания на *едно* лице, на „Попщината“, която е творила цялата история от началото на християнството. Как при такова разбиране на историята „всички котки стават сиви“, като всички исторически различия „се снемат“ и „се разрешават“ в „понятието попщина“ — за това свети Макс веднага ни дава поразителен пример с „Робеспиер напр., Сен-Жюст и т. н.“ Тук най-напред Робеспиер се привежда като „пример“ на Сен-Жюст, а Сен-Жюст — като „и така нататък“ на Робеспиер. След това се казва: „На тия представители на свещените интереси противостои един свят на безбройни „лични“, светски интереси“. Кой им е противостоял? Жирондистите и термидорианците,

които постоянно упреквали тях, действителните представители на революционната сила — т. е. на *единствената* действително революционна класа, на „безбройната“ маса (виж „Мемоарите на Р. Левасьор“ „напр.“, „и т. н.“, „т. е.“ Нугаре, „История на затворите“; Барер; Двама приятели на свободата[62] (и на търговията); Монгаяр, „История на Франция“; мадам Ролан, „Обръщение към потомството“; „Мемоарите на Ж. Б. Луве“ и дори отвратителните „Исторически есета“ на Болиьо и т. н. и т. н., а също и протоколите на всички заседания на революционния трибунал „и т. н.“),— упреквали ги в нарушение на „свещените интереси“, на конституцията, свободата, равенството, правата на човека, републиканизма, правото, sainte propriété*, в нарушение „напр.“ на разделението на властите, човечността, нравствеността, умереността „и т. н.“ На тях противостояли всички *попове,* които ги обвинявали в нарушение на всички главни и второстепенни точки на религиозния и моралния катехизис (виж „напр.“. М. Р. „История на френското духовенство през време на революцията“, Париж, католически книжар, 1828 „и т. н.“). Историческия коментар на бюргера, че през време на règne de la terreur** „Робеспиер напр., Сен-Жюст и т. н.“ отсекли главите на honnêtes gens*** (виж безбройните съчинения на простоватия г. *Пелтие,* след това „напр.“ *Монжоа,* „Заговорът на Робеспиер“ „и т н.“), свети Макс изразява в следното превръщане: „Тъй като революционните попове или даскалите са служили на *Човека,* те отсекли главите на *хората.“* Това, разбира се, избавя свети Макс от затруднителното задължение да отрони макар и една „единствена“ думичка за действителните, емпирични основания за отсичането на главите — основания, които се базират на извънредно светски интереси, разбира се, на интересите не на борсовите спекуланти, а на „безбройната“ маса. Един бивш „поп“, *Спиноза,* имал още през XVII век безсрамието да бъде „строг наставник“ на свети Макс, като заявил: „Невежеството не е довод.“ Ето защо свети Макс мрази и поп Спиноза до такава степен, че взема страната на неговия антипоп, на поп *Лайбниц,* и за всички подобни удивителни явления като тероризма „напр.“, сеченето на глави „и т. н.“ създава „достатъчно основание“, което се състои в това именно, че „духовните хора са си вгълпили нещо подобно в главата“ (стр. 98).

Блаженият Макс, който за всичко е намерил достатъчно основание („Аз намерих сега основанието, в което навеки е закрепена Моята котва“, и къде ли, ако не в идеята, „напр.“ в „попщината“ „и т. н.“ на „Робеспиер напр., на Сен-Жюст и т. н.“, Жорж Санд, Прудон,

* — свещената собственост. *Ред.*
** — господството на терора. *Ред.*
*** — почтени хора. *Ред.*

целомъдрената берлинска шивачка на бельо и т. п.), „не упреква класата на буржоазията в това, че тя се е допитала до своя егоизъм колко широк простор може да даде на революционната *Идея*". За свети Макс „революционната *Идея*", която въодушевяваше habits bleus* и honnêtes gens от 1789 г., е същата, както и „идеята" на санкюлотите от 1793 г., *същата идея,* за която се обмисля дали може да ѝ „се даде простор" — но в тези разсъждения на Макс съвсем не „се дава простор" на каквато и да било „идея".

Ние стигаме сега до съвременната иерархия, до господството на идеята в обикновения живот. Цялата втора част на „Книгата" е изпълнена с борба срещу тази „иерархия". Затова ние ще се спрем подробно на нея, когато говорим за тази втора част. Но тъй като свети Макс, както и в главата за „причудата", още тук предвкусва своите идеи и повтаря в началото по-късното, както в по-късното — началото, ние сме принудени да приведем още тук няколко примера за неговата иерархия. Неговият метод на създаване на книги е единственият „егоизъм", който се среща в цялата му книга. Неговото самонаслаждаване е обратно пропорционално на насладата, която изпитва читателят.

Тъй като бюргерите изискват любов към *своето* царство, към своя режим, то съгласно Jacques le bonhomme те искат „да основат царството на любовта на земята" (стр. 98). Тъй като те изискват почит към своето господство и към отношенията на това господство, т. е. искат да узурпират господството над почитта, то те изискват според същия този добряк господството на Почитта изобщо, отнасят се към почитта като към живеещ в тях свети дух (стр. 95). Jacques le bonhomme със своята преместваща планини вяра взема за действителна, светска основа на буржоазния свят изопачената форма, в която привидно набожната и лицемерна идеология на буржоата представя своите особени интереси за всеобщи интереси. Защо това идеологическо заблуждение взема у нашия светия именно тази форма ще видим, когато говорим за „политическия либерализъм".

Свети Макс ни дава нов пример на стр. 115, като говори за семейството. Той заявява, че макар да е много лесно човек да се еманципира от господството на собственото си семейство, „отказът от подчинение лесно поражда угризения на съвестта", и затова той здраво се държи за семейната любов, за понятието семейство, следователно той притежава „свещеното понятие за семейството", „Светото" (стр. 116).

Нашето добро момче отново вижда господство на Светото там, където господствуват напълно емпирични отношения. Буржоа-

* — сините фракове. *Ред*

та се отнася към институциите на своя режим, както евреинът към закона: той ги заобикаля, доколкото успява да направи това във всеки отделен случай, но иска всички други да ги спазват. Ако всички буржоа в цялата си маса и наведнаж биха започнали да заобикалят буржоазните институции, те биха престанали да бъдат буржоа — такова поведение, разбира се, не им минава през главата и съвсем не зависи от техните желания и произвол. Безпътният буржоа заобикаля брака и тайно се предава на нарушения на съпружеската вярност; търговецът заобикаля институцията на собствеността, лишавайки други от тяхната собственост посредством спекула, банкрут и т. н.; младият буржоа се прави независим от своето собствено семейство, когато може да направи това, той практически унищожава за себе си семейството. Но бракът, собствеността, семейството си остават теоретически неприкосновени, защото образуват на практика основите, върху които буржоазията е издигнала своето господство, защото в своята буржоазна форма те са условията, които правят буржоата буржоа, така както законът, който постоянно бива заобикалян, прави религиозния евреин религиозен евреин. Това отношение на буржоата към условията на неговото съществуване придобива една от всеобщите си форми в буржоазната моралност. Изобщо не трябва да се говори за семейството *„като такова"*. Буржоазията придава исторически на семейството характера на буржоазно семейство, в което скуката и парите са свързващото звено и и към което принадлежи също и буржоазното разлагане на семейството, при което самото семейство продължава да съществува. Неговото мръсно съществуване съответствува на свещеното понятие за него в официалната фразеология и във всеобщото лицемерие. Там, където семейството *действително* е унищожено, както у пролетариата, става тъкмо обратното на това, което мисли „Щирнер". Там понятието семейство съвсем не съществува, но затова пък на места несъмнено се среща семейна склонност, опираща се на твърде реални отношения. В XVIII век понятието семейство беше премахнато от философите, защото действителното семейство вече бе започнало да се разлага на върха на цивилизацията. Разложена бе вътрешната връзка на семейството, разложиха се отделните части, които влизат в понятието семейство, например подчинение, пиетет, съпружеска вярност и т. н.; но реалното тяло на семейството, имущественото отношение, изключителното отношение спрямо други семейства, насилственото съжителство — отношения, дадени вече от факта, че съществуват деца, от устройството на съвременните градове, от образуването на капитала и т. н., — всичко това се е запазило, макар и с многобройни нарушения, защото съществуването на семейството е неизбежно обусловено от неговата връзка с начина на производ-

ство, който съществува независимо от волята на буржоазното общество. Тази неизбежност се проявява най-ярко през време на френската революция, когато семейството беше за един миг почти съвсем премахнато със закон. Семейството продължава да съществува дори в XIX век, само че процесът на разлагането му е станал по-всеобщ — и то не поради неговото понятие, а поради по-високото развитие на промишлеността и конкуренцията; семейството все още съществува, макар че неговото разлагане отдавна вече е провъзгласено от френските и английските социалисти и чрез френските романи проникна най-после и до германските църковни отци.

Още един пример за господството на идеята в обикновения живот. Тъй като учителите могат да бъдат утешени за нищожната заплата със светостта на делото, на което служат (което е възможно само в Германия), Jacques le bonhomme действително вярва, че тези приказки са причината за техните ниски заплати (стр. 100). Той вярва, че „Светото“ има в съвременния буржоазен свят действителна парична стойност, той вярва, че ако „Светото“ бъде премахнато, оскъдните средства на пруската държава (за това, между другото, виж Браунинг[63]) биха се увеличили до такава степен, че всеки селски учител изведнаж би могъл да получава министерска заплата. Това е йерархия на безсмислицата.

„Ключовият камък на величествената катедрала“ — както се изразява великият Мишле — на йерархията е „понякога“ дело на „Някого“.

„Понякога подразделят хората на две категории, на образовани и необразовани.“ (Понякога подразделят маймуните на две категории, на опашати и неопашати.) „Първите са се занимавали, доколкото са били достойни за своето название, с мисли, с духа.“ Те „притежавали господството в следхристиянската епоха и изисквали... почит към своите мисли“. Необразованите (животното, детето, негърът) са „безсилни“ срещу мислите и им „стават подвластни. Такъв е смисълът на йерархията.“

„Образованите“ (юношата, монголецът, Новият) следователно отново се занимават само с „Духа“, с чистата мисъл и т. н., те са метафизици по професия, в последна сметка — хегелианци. „Ето защо“ „необразованите“ са нехегелианци. Хегел беше безспорно „най-образованият“ хегелианец и затова и у него „ясно се вижда как именно най-образованият човек се стреми към нещата“. Работата е там, че „образованият“ и „необразованият“ и вътре в себе си се сблъскват един с друг и при това във всеки човек „необразованият“ се сблъсква с „образования“. А тъй като в Хегел се проявява найголемият стремеж към нещата, т. е. към това, което принадлежи на „необразования, то тук проличава също, че „най-образованият човек е заедно с това и „най-необразованият“. „Тук“ (у Хегел) „дей-

ствителността трябва напълно да съответствува на мисълта и нито едно понятие не трябва да бъде без реалност.“ Това значи: тук обикновената представа за действителността трябва всецяло да получи своя философски израз, при което Хегел, напротив, си въобразява, че „следователно“ всеки философски израз си създава съответствуващата му действителност. Jacques le bonhomme приема илюзията, която Хегел храни по отношение на своята философия, за чиста монета на Хегеловата философия.

Хегеловата философия, която в господството на хегелианците над нехегелианците се явява като венец на йерархията, завоюва последното световно царство.

„Системата на Хегел беше висшата *деспотия* и *единодържавие* на мисленето, *всесилието* и *всемогъществото* на духа“ (стр. 97).

Тук ние попадаме следователно в царството на духовете на Хегеловата философия, което се простира от Берлин до Хале и Тюбинген, в царството на духове, чиято история е написал господин Байрхофер, а съответният статистически материал е събрал великият Мишле.

Подготовката за това царство на духове беше френската революция, която *„само* превърна *нещата* в *представи за нещата“* (стр. 115; ср. по-горе Хегел за революцията, стр. [162—163]). *„Така* хората си останаха граждани“ (у „Щирнер“ това идва по-рано, но „това, което Щирнер казва, не е това, което е искал да каже; от друга страна, това, което той иска да каже, е неизразимо“, Виганд, стр. 149) и „живееха в *рефлексия,* притежавайки един предмет, над който *рефлектираха,* пред който“ (per appos.) „изпитваха благоговение и страх“. „Щирнер“ казва на едно място на стр. 98: „Пътят към ада е постлан с добри намерения.“ А ние ще кажем: пътят към Единствения е постлан с лоши заключения, с приложения, които у него играят ролята на заимствуваната от китайците „небесна стълба“ и му служат за „въже на обективното“ (стр. 88), на което той прави своите „бълши скокове“. След всичко това за „новата философия *или* новото време“ — от момента на настъпването на царството на духовете новото време не *е* нищо друго освен новата философия — не беше трудно „да превърне съществуващите обекти в представляеми, т. е. в понятия“ (стр. 114) — една работа, която продължава да върши свети Макс.

Ние видяхме как нашият рицар на печалния образ, още „преди да възникнат планините“, които той след това премести със своята вяра, още в началото на своята книга се носеше с всички сили към великата цел на своята „величествена катедрала.“ Неговото „магаренце“ — в тази роля фигурира приложението — едва успяваше да

мърда крака; най-после сега, на стр. 114, нашият рицар е постигнал своята цел и с помощта на едно могъщо „или“ е превърнал *новото време* в *нова философия.*

С това древното (т. е. древното и новото, негърското и монголското, всъщност обаче само дощирнеровото) време „постигна своята крайна цел“. Ние можем сега да разкрием тайната защо свети Макс е озаглавил цялата първа част на книгата си „Човекът“ и е представил цялата своя история на чудеса, призраци и рицари за история на „Човека“. Идеите и мислите на хората са били, разбира се, идеи и мисли за себе си и за своите отношения, тяхно съзнание за *себе си,* за хората *изобщо,* защото това е било съзнание не само на отделното лице, но на отделното лице в неговата връзка с цялото общество, и за цялото общество, в което хората си живели. Независимите от тях условия, в които те са произвеждали своя живот, свързаните с тези условия необходими форми на общуване и обусловените от всичко това лични и социални отношения е трябвало — доколкото са били изразявани в мисли — да вземат формата на идеални условия и необходими отношения, т. е. да получат своя израз в съзнанието като определения, които произлизат от понятието човек *изобщо,* от човешката същност, от природата на човека, от човека *като такъв.* Това, което са били хората, което са били техните отношения, се явило в съзнанието като представа за човека *като такъв,* за начините на неговото съществуване или за неговите най-близки логически определения. И ето, след като идеолозите приели, че идеите и мислите са управлявали досега историята, че историята на тези идеи и мисли е единствената съществувала досега история; след като те си въобразили, че действителните отношения се били съобразявали с човека *като такъв* и с неговите идеални отношения, т. е. с логическите определения; след като те превърнали въобще историята на съзнанието на хората за себе си в основа на тяхната действителна история — след всичко това не е имало нищо по-лесно от това, историята на съзнанието, на идеите, на Светото, на установените представи да бъде наречена история на „Човека“ и да бъде поставена на мястото на действителната история. Свети Макс се отличава от всичките си предшественици само по това, че не знае *нищо* за тези представи, дори в тяхната произволна изолираност от действителния живот, чийто продукти са те, и ограничава цялото си нищожно творчество с това, да показва при преписването на Хегеловата идеология непознаване дори на онова, което преписва. — Оттук вече е понятно как той може да противопостави на своята фантазия за историята на Човека историята на действителния индивид във формата на *Единствения.*

Единствената история се извършва в началото в школата на стоиците в Атина, след това почти изцяло в Германия и накрай на Купферграбен[64] в Берлин, където бе издигнал замъка си деспотът на „новата философия или на новото време“. Вече оттук се вижда за каква изключително национална и местна работа става дума тук. Вместо световна история свети Макс ни дава няколко и при това крайно оскъдни и погрешни тълкувания относно историята на *немската* теология и философия. Ако понякога ние напущаме привидно пределите на Германия, то е само за да твърдим, че делата и мислите на други народи, например френската революция, „достигат крайната си цел“ в Германия, и то на Купферграбен. Привеждат се само национално-немски факти, те се разглеждат и тълкуват по национално-немски начин и резултатът винаги е национално-немски. Но и това още не е всичко. Начинът на мислене и образованието на нашия светия са не само немски, но и напълно берлински. Ролята, която се отрежда на Хегеловата философия, е същата, която тя играе в Берлин, и Щирнер смесва Берлин със света и със световната история. „Юношата“ е берлинчанин; добрите бюргери, които се срещат в цялата книга, са берлински филистери, постоянни посетители на барариите. Като се изхожда от такива предпоставки, може да се стигне само до резултат, ограничен от тесни национални и местни рамки. „Щирнер“ и цялото му философско братство, в което той е най-слабият и най-невежият, са практически коментар към добрите стихчета на добрия Хофман фон Фалерслебен:

Само в Германия, само в Германия.
Бих искал вечно да живея[65].

Местният берлински извод на нашия добър светия, който гласи, че целият свят „се е свършил“ в Хегеловата философия, му позволява без големи разноски да си основе „собствено“ световно царство. Хегеловата философия превърна всичко в мисли, в Светото, в привидения, в дух, в духове, в призраци. С тях именно ще се сражава „Щирнер“, ще ги победи в своето въображение и върху техните трупове ще въздигне своето „собствено“, „единствено“, „въплътено“ световно царство, световното царство на „цялостния човек“.

„Защото нашата *борба не е против кръв и плът*, а против началствата, против властите, против *светоуправниците* на тъмнината на този век, против поднебесните *духове на злобата*“ (Послание до ефесяните, 6, 12).

Сега „Щирнер“ „е напълно екипиран, готов“ да се сражава с мислите. Той няма нужда да „взема“ „щита на вярата“, защото никога не го е изпускал от ръцете си. Въоръжен с „шлема“ на гибелта и с „меча“ на бездушието (ср. пак там), той отива на бой. „И даде

му се да воюва срещу Светото", но не му се даде „да го победи". (Откровение на Йоана, 13, 7).

5. Блаженствуващият в своята конструкция „Щирнер"

Ние отново се оказваме на същото място, на което се намирахме, когато на стр. 19 ставаше дума за юношата, който се превръща в мъж, и на стр. 90 — за монголоподобния кавказец, който се превръща в кавказки кавказец и „намира самия себе си". Ние присъствуваме следователно на третото самонамиране на тайнствения индивид, чиято „тежка жизнена борба" ни демонстрира свети Макс. Само че сега цялата история остана вече зад нас и поради обширността на преработения от нас материал трябва да хвърлим ретроспективен поглед върху гигантския труп на унищожения Човек.

Когато свети Макс на една от следващите страници, след като отдавна е забравил своята история, твърди, че „гениалността вече отдавна се смята за създателка на новите световноисторически творения" (стр. 214), то ние вече знаем, че поне *неговата* история не може да бъде упрекната в това дори от най-злите му врагове, защото в нея не фигурират каквито и да било личности, да не говорим за гении, а се срещат само вкаменени мисли-инвалиди и Хегелови уроди.

Repetitio est mater studiorum*. Свети Макс, който изложи цялата си история на „философията или на времето" само за да има повод за няколко бегли етюда за Хегел, повтаря в заключение още веднаж цялата си единствена история. Той прави това обаче с природонаучен уклон, като ни поднася важни сведения за „единственото" природознание; това се обяснява с обстоятелството, че всеки път, когато трябва да играе важна роля у него, „светът" веднага се превръща в *природа*. „Единственото" природознание започва изведнаж с признание за своето безсилие. То не разглежда действителното отношение на човека към природата, обусловено от промишлеността и природознанието, а провъзгласява неговото фантастично отношение към природата. „Колко малко може да преодолее човекът! Той е принуден да остави слънцето да се движи по своя път, морето — да люшка своите вълни, планините — да се издигат към небето" (стр. 122). Свети Макс, който подобно на всички светии обича чудесата,

* — Повторението е майка на знанието. *Ред*

но е способен да извърши само логическо чудо, е недоволен от това, че не може да накара слънцето да играе канкан, той е съкрушен от това, че няма сили да доведе морето в състояние на покой, той е възмутен от това, че е принуден да остави планините да се издигат към небето. Макар че на стр. 121 светът вече към края на древността става „прозаичен", все пак за нашия светия той все още е във висша степен непрозаичен. За него все още „слънцето", а не земята се движи по своя път и той скърби, че не може á la Исус Навин да изкомандува: „Слънце, спри!" На стр. 123 Щирнер открива, че в края на древността „духът" започнал „отново неудържимо да кипи, защото в него се натрупали *газове"* (духове), „и след като престанал да действува *механичният тласък,* който иде отвън, започнали удивителната си игра *химическите напрежения,* възбуждани вътре".

Тази фраза съдържа най-важните данни на „единствената" натурфилософия, която още на предидущата страница се бе възвисила до разбирането, че природата е „непреодолима" за човека. Светската физика не знае нищо за някакъв механически тласък, който престава да действува — заслугата за това откритие принадлежи изцяло на *единствената физика.* Светската химия не познава „газове", които възбуждат „химически напрежения", и при това „вътре". Газовете, които влизат в нови съединения, в нови химически отношения, не възбуждат никакви „напрежения", а довеждат в краен случай до спадане на напрежението, преминавайки в капкообразно агрегатно състояние и намалявайки по този начин обема си до величина по-малка от една хилядна от предишните размери. Ако свети Макс усеща „в" своята собствена „вътрешност" „напрежения", причинени от „газове", то това са във висша степен „механически тласъци", а съвсем не „химически напрежения"; те се пораждат от химическото, дължащо се на физиологически причини превръщане на известни смеси в други, в резултат на което една част от съставните елементи на предишната смес става газообразна и поради това заема по-голям обем, така че ако няма простор за това, произвежда навън „механически тласък" или натиск. Че тези несъществуващи „химически напрежения" „водят" извънредно „удивителна игра" „вътре" в свети Макс — този път особено в неговата *глава,* — „виждаме по ролята", която те играят в „единственото" природознание. Впрочем би било желателно свети Макс да не крие повече от светските природоизследователи каква безсмислица разбира той под налудничавия израз „химически напрежения", и то такива „химически напрежения", които се „възбуждат вътре" (като че ли „механически тласък" върху стомаха не „го възбужда" също „вътре").

„Единственото" природознание е написано само затова, защото свети Макс не е можел този път да засегне порядъчно Древните.

без да каже същевременно няколко думи за „света на нещата“, за природата.

Древните, уверява ни тук Щирнер, се превръщат в края на древния свят до един в стоици, „които не могат да се развълнуват от *никакво* крушение на света (колко пъти трябва да става това крушение?) (стр. 123). Древните стават следователно китайци, които също „никакъв непредвиден случай (или фантазия) не може да събори от небето на техния покой“ (стр. 88). Нещо повече, Jacques le bonhomme действително вярва, че в края на древността „е престанал да действува механическият тласък, идващ отвън“. Доколко това съответствува на действителното положение на римляните и гърците в края на древността, на тяхната най-пълна безпочвеност и несигурност, която едва ли е можела да противопостави на „механическия тласък“ някакъв остатък от vis inertiae* — за това ср. между другото Лукиан. Могъщите механически тласъци, които римската световна империя получи в резултат на разделянето ѝ между няколко императори и на техните междуособни войни, в резултат на колосалната концентрация на собствеността, особено на поземлената, в Рим, и на предизвиканото от това намаляване на населението в Италия, в резултат на натиска на хуните и германците — тези тласъци според нашия свет историк „престанали да действуват“, само „химическите напрежения“, само „газовете“, „възбуждани вътре“ от християнството, съборили Римската империя. Големите земетресения на Запад и на Изток, които погребаха посредством „механически тласъци“ стотици хиляди жители под развалините на градовете и, разбира се, не оставиха без изменение и съзнанието на хората, според „Щирнер“ също вероятно „не действували“ или представлявали химически напрежения. И *„действително“* (!) „древната история завършва с това, че Аз е превърнало света в моя собственост“, което се доказва посредством библейската мъдрост: „На Мене“ (т. е. на Христа) „всички неща са ми предадени от отца“. Тук следователно Аз = Христос. При това Jacques le bonhomme и този път вярва на християнина, че може да мести планини и т. н., стига „само да поиска“. Той се провъзгласява в качеството на християнин за владетел на света, а такъв той е само *в качеството на Христос;* той се провъзгласява за „собственик на света“. „С това егоизмът одържал първата пълна победа, при което Аз възвисило Себе си до положението на собственик на света“ (стр. 124). За да се възвиси до съвършения християнин, Щирнеровото Аз е трябвало само да доведе борбата докрай, да се отърве *от духа* (което му се удало, още преди да са възникнали планините). „Блажени нищите духом,

* — силата на инерцията. *Ред*

защото тяхно е царството небесно.“ Свети Макс е стигнал до съвършенство в духовната нищета и дори се хвали с това в своето голямо ликуване пред господа.

Нищият духом свети Макс вярва във възникналите от разлагането на древния свят фантастични газообразувания на християните. Древният християнин не е имал никаква собственост в този свят и затова се е задоволявал със своята въображаема небесна собственост и със своето божествено право на собственост. Вместо да направи света собственост на народа, той провъзгласил самия себе си и своето просяшко братство за „хора на собствеността“ (Първо послание на Петър, 2, 9). Християнската представа за света е според „Щирнер“ оня свят, в който действително се превръща разложилият се свят на древността, въпреки че в най-добрия случай това е свят на фантазиите, в който се е изродил светът на древните представи и в който християнинът може да мести планини със силата на вярата, да се чувствува могъщ и да се стреми „механическият тласък да престане да действува“. Тъй като хората у „Щирнер“ вече не се определят от външния свят, вече не се принуждават от механическия тласък на потребността към производство, тъй като изобщо механическият тласък, а с това и половият акт е изгубил своето действие, то хората само по чудо са могли да продължават да съществуват. Наистина, за немските фразьори и даскали с газообразно съдържание като „Щирнер“ е много по-лесно да се задоволят с християнската фантазия за собствеността, която всъщност не е нищо друго освен собственост на християнската фантазия, отколкото да изобразяват преобразуването на действителните отношения на собственост и производство на древния свят.

Същият прахристиянин, който във въображението на Jacques le bonhomme е бил собственикът на древния свят, е принадлежал в действителност обикновено на света на собствениците, бил е роб и е можел да бъде продаден на търг. Но „Щирнер“, блаженствуващ в своята конструкция, продължава неудържимо да ликува.

„Първата собственост, първото великолепие е завоювано!“ (стр. 124).

По същия начин Щирнеровият егоизъм продължава да си завоюва собственост и великолепие, продължава да одържа „пълни победи“. В теологичното отношение на прахристиянина към древния свят е даден съвършеният първообраз на цялата му собственост и на цялото му великолепие.

Тази собственост на християнина се мотивира по следния начин:

„Светът е обезбожен... той стана прозаичен, стана Моя собственост, с която Аз се разпореждам, както Ми (т. е. на духа) е угодно“ (стр. 124).

Това значи: светът е обезбожен, следователно той е освободен от Моите фантазии за Моето собствено съзнание; той стана прозаичен, следователно той се отнася прозаично към мене и се разпорежда с Мене по любимия му прозаичен начин, съвсем не така, както Ми е угодно. Като се абстрахираме от това, че „Щирнер“ действително мисли тук, че в древността не е съществувал прозаичен свят, че в света тогава е обитавало божественото начало, той фалшифицира дори християнската представа, която постоянно оплаква своето безсилие по отношение на света и сама изобразява своята одържана *във* фантазията победа над този свят като идеална, пренасяйки я към момента на второто пришествие. Едва когато реалната светска власт сложила ръка върху християнството и започнала да го експлоатира, с което то престанало, разбира се, да бъде откъснато от света, то могло да си въобрази, че е собственик на света. Свети Макс поставя християнина в същото фалшиво отношение към древния свят, в каквото поставя юношата към „света на детето“; той поставя егоиста в същото отношение към света на християнина, в каквото мъжа към света на юношата.

Християнинът трябва сега само колкото може по-скоро да се превърне в нищ духом и да познае света на духа в цялата му суетност, както е направил със света на нещата, за да може да се разпорежда „както му е угодно“ и със света на духа, благодарение на което той става съвършен християнин, егоист. Отношението на християнина към древния свят служи следователно като образец за отношението на егоиста към новия свят. Подготовката за тази духовна нищета е била съдържанието на един „почти двехилядогодишен“ живот — живот, който с главните си епохи има, разбира се, място само в Германия.

„*След редица превръщания* светият дух *с течение на времето* станал абсолютната идея, която отново се разбила в *многообразни пречупвания* на различните идеи за любов към хората, гражданска добродетел, разумност и т. н.“ (стр. 125, 126).

Германският домосед отново обръща всичко с главата надолу. Идеите за любов към хората и т. н. — тези вече съвсем изтъркани монети, особено благодарение на голямото им обръщение през XVIII век — се превърнаха у Хегел в сублимат на абсолютната идея, но и след това пренасичане те толкова малко успяха да получат курс зад граница, колкото и пруските книжни пари.

Последователният, вече многократно повторен от Щирнер извод от неговия възглед върху историята е следният: „Понятията трябва навсякъде да имат решаващата роля, понятията трябва да регулират живота, понятията трябва да господствуват. Това е рели-

гиозният свят, на който Хегел даде систематичен израз“ (стр. 126) и който нашият добродушен наивник приема за действителния свят с такава доверчивост, че на следната страница 127 казва: „Сега в света господствува само духът.“ След като се утвърждава в този свят на илюзиите, той може дори (стр. 128) да построи „олтар“, а след това „около този олтар“ „да издигне църква“ — църква, „стените“, на която крачат напред, „вървят все по-нататък“. „За късо време тази църква обхваща цялата земя“; Той, Единственият, и Шелига, неговият роб, се намират вън от църквата, „въртят се около нейните стени и биват изтикани на самия край“; „крещейки от мъчителен глад“, свети Макс извиква на своя роб: „Още една крачка, и светът на Светото е победил“. Внезапно Шелига *„потъва“* „в крайната бездна“, която лежи над него — литературно чудо! Защото тъй като земята е кълбо, а църквата е обхванала вече цялата земя, бездната може да се намира само над Шелига. По този начин той преобръща закона за тежестта, възнася се заднишком на небето и отдава с това чест на „единственото“ природознание, което за него е толкова по-лесно, защото съгласно стр. 126 „природата на нещото и понятието на отношението“ са безразлични за „Щирнер“ и „не го ръководят в разсъжденията или изводите му“, а при това и „взаимоотношението, в което“ Шелига „е влязъл“ с тежестта, „само е единствено по силата на единствеността“, присъща на Шелига, и ни наймалко не „зависи“ от природата на тежестта или от това, под каква „рубрика подвеждат“ това отношение „другите“, например природоизследователите. И най-после „Щирнер“ убедително моли „да не се отделя действието“ на Шелига „от действителния“ Шелига „и да не бъде той оценяван от човешка гледна точка“.

След като е осигурил по този начин прилично местенце на небето за своя верен слуга, свети Макс преминава към своите собствени страсти. На стр. 95 той открива, че дори „бесилката“ е обагрена с „цвета на Светото“; човек „потръпва при докосване до нея, в нея има нещо зловещо, т. е. чуждо, не-свое“. За да преодолее тази чуждост на бесилката, той я превръща в своя собствена бесилка, което може да направи само като се обеси на нея. И тази последна жертва на егоизма я принася лъвът от коляното на Юда. Свети Христос се оставя да го приковат на кръста не за спасението на кръста, а за спасението на хората от тяхната нечестивост; нечестивият християнин сам се беси на бесилката, за да спаси бесилката от светостта или самия себе си от чуждостта на бесилката.

„Първото великолепие, първата собственост е завоювана, първата пълна победа е одържана!“ Светият воин е преодолял сега ис-

торията, той я е превърнал в мисли, в чисти мисли, които не са нищо друго освен мисли, и в края на времената срещу него стои войска, която се състои само от мисли. И ето че той, свети Макс, който сега е нарамил на гръб своята „бесилка", както магарето — кръста, и неговият роб Шелига, който бил посрещнат на небето с ритници и се върнал с наведена глава при своя господар, потеглят на поход срещу тази войска от мисли, или по-точно само срещу ореола на светост, с който са обкръжени тези мисли. Този път борбата със Светото поема Санчо Панса, изпълнен с назидателни сентенции, максими и пословици, а Дон Кихот играе ролята на негов послушен и верен слуга. Честният Санчо се сражава също така храбро, както някога caballero Manchego*, и подобно на последния неведнаж взема стадо монголски овни за рояк от призраци. Дебелата Мариторнес се е превърнала „с течение на времето, след редица превръщания и многообразни пречупвания", в целомъдрена берлинска шивачка на бельо, загиваща от малокръвие, и това вдъхновило свети Санчо да напише елегия, която убедила всички съдебни кандидати и гвардейски лейтенанти в правилността на думите на Рабле, че за воина, който освобождава света, „първото оръжие е платката на панталона".

Героичните подвизи на Санчо Панса се състоят в това, че той *познава* цялата вражеска войска от мисли в нейното нищожество и суетност. Цялото това велико дело не излиза извън рамките на познанието, което в края на вековете оставя съществуващото положение на нещата незасегнато, като изменя само своята представа — и то не за нещата, а за философските фрази относно нещата.

И така, след като пред нас минаха Древните във вид на дете, негър, негроподобни кавказци, животно, католици, английска философия, необразовани, нехегелианци, свят на нещата, реализъм, а след това Новите във вид на юноша, монголец, монголоподобни кавказци, Човек, протестанти, немска философия, образовани, хегелианци, свят на мислите, идеализъм, след като стана всичко, което беше постановено от памтивека в съвета на стражите, времената най-после се изпълниха. Отрицателното единство на двете начала, което вече се яви като мъж, кавказец, кавказки кавказец, съвършен християнин, в робски образ, видено „като през огледало, смътно" (Първо послание до коринтяните, 13, 12) — това отрицателно единство, изпълнено с мощ и величие, може сега, след страданията и смъртта на Щирнер на бесилката и след възнесението на Шелига, да се появи с голяма мощ и величие на небето, възсияло в облаците в целия блясък на своята слава и върнало се към най-простото именуване. „Така че сега се казва": което преди беше „Някой" (ср. „Стопан-

* — кавалерът от Ламанш. *Ред.*

ството на Стария завет“), става сега „Аз“ — отрицателното единство на реализма и идеализма, на света на нещата и света на духа. Това единство на реализма и идеализма се нарича у Шелинг „индиферентност“ или по берлински „Jleichjiltigkeit“*; у Хегел то става отрицателно единство, в което са снети и двата момента. Свети Макс, на когото като на истински германски спекулативен философ „единството на противоположностите“ все още не дава покой, не се задоволява с това, той иска да види това единство в някакъв „въплътен индивид“, в „цялостен човек“, за което Фойербах му е помогнал в „Anekdota“ и в своята „Философия на бъдещето“. Това Щирнерово „Аз“, чието идване бележи края на досегашния свят, е следователно не „въплътен индивид“, а една конструирана по подкрепения с приложения Хегелов метод категория, с по-нататъшните „бълши скокове“ на която ние ще се запознаем в „Новия завет“. Тук ще отбележим само, че това Аз в края на краищата се осъществява с това, че си прави за света на християнина същите илюзии, каквито християнинът — за света на нещата. Както християнинът си присвоява света на нещата, „като си вълпява в главата“ фантастични работи за него, така „Аз“ си присвоява християнския свят, света на мислите, посредством редица фантастични представи за него. Това, което християнинът си въобразява за своето отношение към света, „Щирнер“ го вярва, намира го за превъзходно и добродушно му подражава.

„И тъй ние мислим, че човек се *оправдава с вярата, без делата*“ (Послание до римляните, 3, 28).

Хегел, за когото новият свят също се е превърнал в свят на абстрактните мисли, определя задачата на философа на новото време в противоположност на философа на древността по следния начин: ако Древните е трябвало да се освободят от „естественото съзнание“, „да очистят индивида от непосредствения, сетивния начин на живот и да го превърнат в мислима и мисляща субстанция“ (дух), то новата философия трябва „да премахне твърдите, определени, неизменни мисли“. Това — прибавя той — прави „диалектиката“ („Феноменология“, стр. 26, 27). „Щирнер“ се различава от Хегел по това, че върши същото без помощта на диалектиката.

6. Свободните

Какво общо имат тук „свободните“ се разяснява в „Стопанството на Стария завет“. Ние не носим отговорност за това, че Аз, към който вече се бяхме толкова приближили, отново се изгубва от

* — безразличие. *Ред.*

нас в мъглявата далечина. Изобщо не е наша вината, че не преминахме към Аз веднага — на страница 20 от „Книгата“.

А. Политическият либерализъм

Ключът към критиката, на която свети Макс и неговите предшественици подлагат либерализма, е историята на немската буржоазия. Ще се спрем на някои моменти от тази история, като започнем от френската революция.

Състоянието на Германия в края на миналия век се отразява напълно в Кантовата „Критика на практическия разум“[66]. Докато френската буржоазия посредством най-колосалната в историята революция постигна господство и завоюва европейския континент, докато вече еманципираната политически английска буржоазия революционизира промишлеността и подчини Индия политически, а целия останал свят — търговски, безсилните немски бюргери стигнаха само до „добрата воля“. Кант се успокои само с „добрата воля“, дори ако тя остава съвсем безрезултатна, и пренесе *осъществяването* на тази добра воля, хармонията между нея и потребностите и влеченията на индивидите, в *отвъдния свят*. Тази добра воля на Кант напълно отговаря на безсилието, потиснатостта и мизерността на немските бюргери, чиито дребнави интереси никога не са били способни да се развият до общи, национални интереси на една класа и които поради това постоянно са били експлоатирани от буржоазията на всички останали нации. На тези дребнави местни интереси отговаряше, от една страна, действителната местна и провинциална ограниченост на немските бюргери, а от друга — тяхното космополитично високомерие. Изобщо от времето на реформацията немското развитие взе съвсем дребнобуржоазен характер. Старата феодална аристокрация беше в по-голямата си част унищожена в селските войни; останаха или имперските дребни князчета, които постепенно придобиха известна независимост и подражаваха на абсолютната монархия в нищожен и провинциален мащаб, или дребни земевладелци, които, след като прахосаха последните си трохи в малките дворове, живееха от доходите от дребни длъжности в малките армии и в правителствените канцеларии — или най-после провинциалните юнкери, от чийто начин на живот би се срамувал и най-скромният английски скуайер или френски gentilhomme de province*. Земеделието се водеше по начин, който не беше нито парцелиране, нито едро производство и който въпреки запазената крепостна зависи-

* — провинциален благородник. *Ред.*

мост и ангария никога не можеше да подтикне селяните към еманципация — както защото самият този начин на стопанисване не допускаше възникването на активно-революционна класа, така и защото липсваше революционната буржоазия, съответствуваща на такова селячество.

Що се отнася до бюргерите, ние можем да отбележим тук само някои характерни моменти. Характерно е, че платняната манифактура, т. е. промишлеността, която имаше за основа чекръка и ръчния тъкачен стан, придоби в Германия известно значение тъкмо по времето, когато в Англия тези грубовати инструменти вече бяха изтласкани от машините. Особено знаменателни са взаимоотношенията на Германия с *Холандия*. Холандия — единствената част от Ханзата, която постигна търговско значение — се отдели, като отряза Германия с изключение на две пристанища (Хамбург и Бремен) от световната търговия, и оттогава започна да господствува над цялата германска търговия. Немските бюргери бяха твърде безсилни, за да ограничат експлоатацията от страна на холандците. Буржоазията на малка Холандия с нейните развити класови интереси беше помогъща от далеч по-многобройните немски бюргери с характерната за тях липса на общи интереси и с техните разпокъсани ограничени интереси. На разпокъсаността на интересите отговаряше разпокъсаността на политическата организация — дребни княжества и свободни имперски градове. Откъде можеше да дойде *политическа* концентрация в една страна, в която липсваха всички *икономически* условия за тази концентрация? Безсилието на всяка отделна област на живота (тук не може да се говори нито за съсловия, нито за класи, а най-много — за бивши съсловия и неродени класи) не позволяваше на нито една от тях да завоюва изключително господство. Неизбежната последица от това беше, че в епохата на абсолютната монархия, която се прояви тук в най-осакатена, полупатриархална форма, особената област, на която поради разделението на труда се падна управлението на публичните интереси, придоби извънредна независимост, която се засили още повече в съвременната бюрокрация. Така държавата се конституираше в мнимо самостоятелна сила и това положение, което в други страни беше временно (преходно стъпало), в Германия се е запазило и досега. С това положение на държавата се обясняват също почтеният чиновнически начин на мислене, който вече никъде не се среща, и всички илюзии по отношение на държавата, които са разпространени в Германия; с него се обяснява също и мнимата независимост на немските теоретици от бюргерите, привидното противоречие между формата, в която тези теоретици изразяват интересите на бюргерите, и самите тези интереси.

Характерната форма, която взе в Германия основаният на действителни класови интереси френски либерализъм, ние намираме отново у Кант. Нито той, нито немските бюргери, украсяващ изразител на чиито интереси беше той, не забелязаха, че в основата на тези теоретически мисли на буржоазията лежаха материални интереси и една *воля,* обусловена и определена от материалните производствени отношения; ето защо Кант отдели този теоретичен израз от изразените в него интереси, превърна материалномотивираните определения на волята на френската буржоазия в *чисти* самоопределения на *„свободната воля"*, на волята в себе си и за себе си, на човешката воля, и по този начин я превърна в чисто идеологични логически определения и морални постулати. Затова немските дребни буржоа се отдръпнаха в ужас от практиката на този енергичен буржоазен либерализъм, веднага щом той се прояви както в господството на терора, така и в безсрамния стремеж на буржоазията към печалби.

При господството на Наполеон немските бюргери в още по-голяма степен се отдаваха на своето дребно търгашество и големи илюзии. За дребнотъргашеския дух, който господствуваше тогава в Германия, свети Санчо може да прочете между другото у Жан Пол, — ако споменаваме само белетристичните източници, които единствено са му достъпни. Немските бюргери, които ругаеха Наполеон за това, че ги заставял да пият цикория и нарушавал покоя им, като разквартирувал войници по домовете и свиквал набори, изливаха цялото си морално негодувание върху Наполеон, а цялото си възхищение — върху Англия; а всъщност Наполеон, като очисти немските авгиеви обори и организира цивилизовани средства за съобщения, им оказа огромна услуга, а англичаните само чакаха удобен случай, за да започнат да ги експлоатират à tort et à travers*. Същия дребнобуржоазен дух проявиха немските князе, като си въобразиха, че водят борба за принципа на легитимизма, против революцията, докато всъщност те бяха само платени ландскнехти на английската буржоазия. В атмосферата на тези всеобщи илюзии беше напълно в реда на нещата, че привилегированите в областта на илюзиите съсловия — идеолозите, учителите, студентите, членовете на „Тугендбунд"[67] — даваха тон, като изразяваха всеобщото фантазьорство и липсата на интереси в подобаващата им високопарна форма.

Юлската революция — ние отбелязваме само някои най-важни точки и затова изпускаме междинния стадий — натрапи на немците отвън политически форми, съответствуващи на развитата буржоазия. Тъй като немските икономически отношения още далеч не

* — безразборно, безогледно. *Ред.*

бяха достигнали онова стъпало на развитие, на което съответствуваха тези политически форми, бюргерите ги приеха само като абстрактни идеи, като принципи в себе си и за себе си, като благочестиви пожелания и фрази, като кантовски самоопределения на волята и на хората, каквито те трябва да бъдат. Затова те се отнесоха към тези форми много по-нравствено и безкористно от другите нации, т. е. проявиха крайно своеобразна ограниченост и не постигнаха успех в нито един от своите стремежи.

В края на краищата все по-засилващата се външна конкуренция и световните сношения, от които Германия все по-малко и по-малко можеше да остава настрана, сплотиха разпокъсаните местни интереси на немците в известна общност. Немските бюргери започнаха — особено от 1840 г. — да мислят как да осигурят тези общи интереси; те станаха националисти и либерали и започнаха да искат покровителствени мита и конституции. Те следователно стигнаха сега приблизително до онова стъпало, на което се намираше френската буржоазия през 1789 година.

Ако подобно на берлинските идеолози човек съди за либерализма и държавата, като остава в рамките на германските местни впечатления, или пък се ограничава с критика на германско-бюргерските илюзии за либерализма, вместо да го разбере във връзка с действителните интереси, от които е произлязъл и само с които той съществува в действителност, той, разбира се, ще стигне до най-нелепите изводи. Този германски либерализъм, както той се прояви дори до най-ново време, представлява, както видяхме, вече в своята популярна форма празно фантазьорство, идеологическо отражение на *действителния* либерализъм. Колко лесно е следователно да се превърне неговото съдържание изцяло във философия, в чисти логични определения, в „познание на разума"! А ако за нещастие дори този пропит от бюргерски дух либерализъм се познава само в сублимирания вид, който му придадоха Хегел и намиращите се напълно под неговото влияние даскали, стига се до изводи, които спадат изключително в областта на Светото. Ние ще видим това от печалния пример на Санчо.

„В последно време" в активните кръгове „толкова много се говори" за господството на буржоата, „че не трябва да се чудим, ако вестта за това", вече посредством преведения от берлинчанина Бул Л. Блан[68] и т. н., „е проникнала и в Берлин" и е привлякла там вниманието на благодушните даскали (Виганд, стр. 190). Не може обаче да се каже, че „Щирнер" в своя метод да присвоява разпространените представи „си е изработил особено плодотворен и изгоден обрат на речта" (Виганд, пак там), както вече пролича от това, че той използува Хегел, и ще стане още по-ясно по-нататък.

От вниманието на нашия даскал не се е изплъзнало, че в последно време либералите бяха отъждествени с буржоата. Но тъй като свети Макс отъждествява буржоата с добрите бюргери, с дребните германски бюргери, той не разбира действителния смисъл на фразата, която знае само от чужди уста, онзи неин смисъл, който беше изказан от всички компетентни автори; т. е. той не вижда, че либералните фрази са идеалистичен израз на реалните интереси на буржоазията, а приема, обратно, че крайната цел на буржоата е да стане съвършен либерал, гражданин на държавата. За Макс не bourgeois-та е истината на citoyen-а, а обратно citoyen-ът е истината на bourgeois-та. Това също толкова свято, колкото и немско разбиране стига дотам, че на стр. 130 „гражданствеността" (чети: господството на буржоазията) се превръща в *„мисъл, единствено само* мисъл", а „държавата" се явява в ролята на „истинския човек", който в „Правата на човека" дава на отделните буржоа правата на „Човека", дава им истинското освещение — и всичко това, след като илюзиите за държавата и правата на човека бяха вече достатъчно разкрити в „Deutsch-Französische Jahrbücher"* — факт, който свети Макс отбелязва, най-после, в своя „Апологетичен коментар" anno** 1845. По този начин той може да превърне буржоата — отделяйки го като либерал от него като емпиричен буржоа — в свет либерал, така както превръща държавата в „Светото", а отношението на буржоата към съвременната държава — в свето отношение, в *култ* (стр. 131), с което всъщност той завършва своята критика на политическия либерализъм. Той е превърнал политическия либерализъм в „Светото"***.

Ще приведем тук няколко примера за това, как свети Макс украсява тази своя собственост с исторически арабески. За това той използува френската революция, по отношение на която неговият маклер по историческите въпроси, свети Бруно, го е снабдил с някои и други данни съгласно сключения между тях договор за доставки.

---

* В „Deutsch-Französische Jahrbücher" — това беше направено, съобразно с характера на излагания въпрос, само по отношение на правата на човека, провъзгласени от френската революция. Впрочем, цялото това разбиране на конкуренцията като „права на човека" може да се открие у представителите на буржоазията още един век преди това (Джон Хемпден, Пети, Боагилбер, Чайлд и т. н.). По въпроса за отношението на теоретическите либерали към буржоата ср. казаното по-горе за отношението на идеолозите на една класа към самата тази класа.

** — в година. *Ред.*

*** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „и с това за него „се постига крайната цел" на всяка критика и всички котки стават сиви; с това той признава своето непознаване на *действителната* основа и действителната същност на господството на буржоазията". *Ред.*

Посредством няколко думи, заети от Байи, взети отново от „Мемоарите“ на свети Бруно, се заявява, че „досегашните поданици достигат“ благодарение на свикването на генералните щати „до съзнанието, че са собственици“ (стр. 132). Тъкмо обратното, mon brave*! Досегашните собственици проявяват с това на дело съзнанието, че не са вече поданици — съзнание, което е било постигнато още отдавна, например във физиократите, а в полемична форма срещу буржоата — у Ленге („Теория на гражданските закони“, 1767), Мерсие, Мабли и изобщо в съчиненията срещу физиократите. Тази мисъл беше веднага разбрана и в началото на революцията — например от Брисо, Фоше, Марат, в „Cercle social“[69] и от всички демократически противници на Лафает. Ако свети Макс беше разбрал работата така, както тя е ставала независимо от неговия маклер по историческите въпроси, той не би се чудил, че „думите на Байи *звучат* така [като че ли сега всеки е собственик. . . “]

[. . . „Щирнер“ мисли, че „„за добрите бюргери“] е безразлично [кой защищава тях] и техните принципи, дали абсолютен или конституционен крал, или пък република и т. н.“. — За „добрите бюргери“, които тихо си пият бирата в някоя берлинска изба, това несъмнено е „безразлично“; но за историческите буржоа това далеч не е все едно. „Добрият бюргер“ „Щирнер“ тук пак си въобразява — както изобщо в целия този отдел, — че френските, американските и английските буржоа са добри берлински филистери, постоянни посетители на бирариите. Приведената по-горе фраза, ако я преведем от езика на политическите илюзии на разбираем човешки език, означава: за буржоата „може да бъде безразлично“ дали те господствуват неограничено или тяхната политическа и икономическа власт се ограничава от други класи. Свети Макс мисли, че един абсолютен крал или който и да било *би могъл* да защищава буржоазията така добре, както тя самата се защищава. И дори „нейните принципи“, които се състоят в това, да подчини държавната власт на правилото „chacun pour soi, chacun chez soi“** и да я експлоатира за тази цел — дори тези „принципи“ би могъл да защищава „абсолютен крал“! Нека свети Макс ни посочи страна, в която при развита търговия и промишленост, при голяма конкуренция буржоата възлага защитата на своите интереси на „абсолютен крал“.

След като превръща по този начин историческите буржоа в нямащи история немски филистери, „Щирнер“ може, разбира се, да не познава никакви други буржоа освен „благодушни бюргери и честни чиновници“ (!!) — два призрака, които смеят да се появяват

* — приятелю. *Ред.*
** — всеки за себе си, всеки у себе си. *Ред.*

само на „светата“ немска земя — и да ги обедини в една класа на „послушни слуги“ (стр. 139). Нека той поне веднаж се вгледа в тези послушни слуги на борсите в Лондон, Манчестер, Нюйорк и Париж. Тъй като свети Макс е в стихията си, той може да прави всичко the whole hog*, да вярва на един ограничен теоретик от „21 коли“, че „либерализмът е познание на разума, приложено към нашите съществуващи отношения“[70], и да заяви, че „либералите, това са ревнители на разума“. От тези [...] фрази се вижда, до каква степен немците не са се избавили още от първоначалните си илюзии за либерализма. „Авраам без никакво основание за надежда повярва с надежда ... затова неговата вяра му се вмени за праведност“ (Послание до римляните, 4, 18 и 22).

„Държавата плаща добре, за да могат нейните добри граждани безнаказано да плащат зле; тя си осигурява слуги, от които образува сила за охрана на добрите граждани — полиция, посредством добро заплащане; и добрите граждани охотно плащат на държавата високи данъци, за да плащат толкова помалко на своите работници“ (стр. 152).

Всъщност: буржоата плащат на своята държава добре и заставят нацията да плаща на последната, за да могат безнаказано да плащат зле; с добро заплащане те си осигуряват в лицето на държавните служащи сила, която ги охранява — полиция; те охотно плащат и заставят нацията да плаща високи данъци, за да имат възможност безнаказано да прехвърлят плащаните от тях суми върху работниците във вид на дан (във вид на приспадане от работната заплата). „Щирнер“ прави тук новото икономическо откритие, че работната заплата е дан, данък, плащан от буржоазията на пролетариата; обаче другите, обикновените икономисти смятат данъците за дан, която пролетариатът плаща на буржоазията.

От светото бюргерство нашият свет църковен отец преминава сега към Щирнеровия „единствен“ пролетариат (стр. 148). Последният се състои от „мошеници, проститутки, крадци, разбойници и убийци, картоиграчи, безимотни хора без определено занятие и лекомислени субекти“ (пак там). Те съставляват „опасния пролетариат“ и в един миг „Щирнер“ ги свежда до „отделни кресльовци“, а след това, най-после, до „скитници“, завършен израз на които са „*духовните* скитници“, които не „се държат в рамките на умерения начин на мислене“. ... „*Такъв широк смисъл* има тъй нареченият пролетариат или“ (per appos.) „пауперизмът!“ (стр. 159).

На стр. 151 пролетариатът бива, „напротив, експлоатиран от държавата“. Излиза, че целият пролетариат се състои от разорени буржоа и разорени пролетарии, от колекция от *босяци*, които са съ-

* — основно. *Ред.*

ществували във всички времена и чието *масово* съществуване след падането на средновековния строй е предшествувало масовото образуване на обикновения пролетариат, както свети Макс би могъл да се убеди от английското и френското законодателство и от съответната литература. Нашият светия има за пролетариата съвсем същата представа, каквато имат за него „добрите, благодушни бюргери“ и особено „честните чиновници“. Той също остава верен на себе си, отъждествявайки пролетариата с пауперизма, докато всъщност пауперизмът означава положението само на разорения пролетариат, последното стъпало, до което пада обезсиленият под натиска на буржоазията пролетарий, и само такъв вече лишен от всякаква енергия пролетарий става паупер. Ср. Сисмонди, Уейд[71] и т. н. „Щирнер“ и К° могат например при известни условия да минат в очите на пролетария за паупери, но съвсем не за пролетарии.

Такива са „собствените“ представи на свети Макс за буржоазията и пролетариата. Но тъй като той, разбира се, не стига до нищо с тези илюзии по отношение на либерализма на добрите бюргери и скитници — за да премине към комунизма, той е принуден да прибегне до действителните, обикновените буржоа и пролетарии, доколкото ги познава от това, което се говори за тях. Това става на стр. 151 и 152, където лумпенпролетариатът се превръща в „работници“, в обикновени пролетарии, а буржоата „с течение на времето“ извършваха „понякога“ редица „всевъзможни превръщания“ и „многообразни пречупвания“. На един ред ние четем: *„Имотните господствуват“*, това са обикновени буржоа; шест реда по-долу се казва: „Буржоата е това, което е, по милостта на държавата“, това са свети буржоа; още шест реда по-долу: „Държавата е status* на буржоазията“ — става дума за обикновените буржоа; а след това следва обяснението: „държавата дава на имотните“ „тяхното имущество в ленно владение“, така че „парите и имотът“ на „капиталистите“ — това е „държавен имот“, предаден от държавата в „ленно владение; става дума следователно за светите буржоа. Накрая тази всесилна държава се превръща отново в „държава на имотните“, т. е. на обикновените буржоа, с което се и съгласува едно от по-нататъшните места: „Благодарение на революцията *буржоазията стана всесилна“* (стр. 156). Дори свети Макс не би успял да скалъпи тези „терзаещи душата“ и „ужасни“ противоречия — наймалкото никога не би посмял да ги обнародва, ако не беше му дошла на помощ немската дума „бюргер“, която той по желание може да тълкува ту като „citoyen“, ту като „bourgeois“, ту като немски „добър бюргер“.

---

* — състояние. *Ред.*

Преди да минем по-нататък, трябва да отбележим още две велики политикоикономически открития, които нашият добряк е „откърмил“ „в дълбочината на душата си“ и които имат тази обща черта с описаната на стр. 17 „радост на юношата“, че също са „чисти мисли“.

На стр. 150 цялото зло на съществуващите социални отношения се свежда до това, че „бюргерите и работниците вярват в „истината“ на парите“ Jacques le bonhomme си въобразява, че е във властта на „бюргерите“ и „работниците“, разпръснати по всички цивилизовани страни на света — изведнаж в един прекрасен ден да протоколират, че „не вярват“ в „истината на парите“; той е убеден дори, че ако тази безсмислица беше възможна, с това би било постигнато нещо. Той вярва, че всеки берлински литератор може да премахне „истината на парите“. със същата леснина, с каквато той премахва в главата си „истината“ на бога или на Хегеловата философия. Че парите представляват необходим продукт на определени отношения на производство и общуване и си остават „истина“, докато тези отношения съществуват — това, разбира се, съвсем не засяга такъв свят мъж като свети Макс, който гледа към небето, а на грешния свят обръща своя грешен задник.

Второто откритие се прави на стр. 152; то се заключава в това, че „работникът не може да използува своя труд“, защото „попада в ръцете“ „на тези, които“ са получили „в ленно владение“ „някакъв държавен имот“. Това е само по-нататъшно разяснение на вече цитираното по-горе положение от стр. 151, че работникът бива експлоатиран от държавата. При това всеки веднага „издига“ „простото разсъждение“ (ако „Щирнер“ не прави това, в това няма „нищо чудно“): как е станало, че държавата не е дала и на „работниците“ някакъв „държавен имот“ в „ленно владение“? Ако свети Макс си беше поставил този въпрос, той вероятно щеше да си спести своята конструкция на „светото“ бюргерство, защото тогава неизбежно би му се хвърлило на очи в какво отношение се намират имотните към съвременната държава.

Чрез противоположността на буржоазията и пролетариата — дори „Щирнер“ знае това — се стига до комунизма. Но *как* се стига до него, знае *само* „Щирнер“.

„Работниците имат в ръцете си най-огромната сила... достатъчно е само да прекратят работата и *да разглеждат* това, което е изработено от тях, като своя собственост и предмет на своето потребление. Това е смисълът на избухващите *тук и там* работнически вълнения“ (стр. 153).

Работническите вълнения, които още при византийския император Зенон предизвикаха специален закон (Zeno, de novis operibus

constitutio*), които в XIV век „избухнаха“ в Жакерията, и въстанието на Уот Тайлър, през 1518 г. — в evil May-day[72] в Лондон, през 1549 г. — в голямото въстание на кожаря Кет, а след това доведоха до издаването на 15-и акт от 2-та и 3-та година от царуването на Едуард VI и на цяла редица подобни парламентарни актове, които скоро след това, през 1640 г. и 1659 г. (осем въстания в продължение на една година), станаха в Париж и още от XIV век трябва да са били често явление във Франция и в Англия, ако се съди по законодателството на онова време — постоянната война, която работниците водят със сила и хитрост срещу буржоазията от 1770 г. в Англия, а от времето на революцията и във Франция — всичко това съществува за свети Макс само „тук и там“, в Силезия, Познан, Магдебург и Берлин, „както съобщават германските вестници“

Това, което е изработено, както си въобразява Jacques le bonhomme, би продължило в качеството на предмет на „разглеждане“ и „потребление“ да съществува и да се възпроизвежда дори ако производителите биха „прекратили работата“.

Както и по-горе по въпроса за парите, нашият добър бюргер отново превръща тук „работниците“, разпръснати по целия цивилизован свят, в затворено общество, което трябва само да вземе известно решение, за да се избави от всички затруднения. Свети Макс не знае, разбира се, че само от 1830 г. в Англия са били направени най-малко петдесет опита и в момента се прави още един, за да се обхванат всички работници поне само от Англия в една единствена асоциация и че за успешното осъществяване на всички тия планове са попречили във висша степен емпирически причини. Той не знае, че дори едно малцинство от работници, което се обединява за прекратяване на работата, много скоро се вижда принудено да действува революционно — факт, който той би могъл да узнае от английското въстание през 1842 г. и още преди това от уелското въстание през 1839 г., когато революционното възбуждение сред работниците за пръв път намери пълния си израз в „свещения месец“, провъзгласен едновременно с всенародното въоръжаване. Тук ние отново виждаме как свети Макс постоянно се старае да натрапи на хората своята безсмислица като „най-дълбокия смисъл“ на историческите факти (това му се удава най-много при *неговия* безличен израз „хората“) — на историческите факти, „на които той дава свой смисъл и които следователно трябваше да доведат до безсмислица“ (Виганд, стр. 194). Впрочем, нито на един пролетарий не ще му дойде на ум да се обръща към свети Макс с въпрос за „смисъла“

* — Зенон, постановление за новите работи. *Ред:*

на пролетарското движение или за съвет какво трябва да се предприеме в настоящия момент срещу буржоазията.

След като извършва този велик поход, нашият свети Санчо се връща при своята Мариторнес и оглушително тръби:

„Държавата е основана върху *робството на труда*. Ако *трудът се освободи*, държавата е загинала“ (стр. 153).

Съвременната държава, господството на буржоазията, е основано върху *свободата на труда*. Защото свети Макс сам — и неведнаж, но в какъв карикатурен вид! — е заимствувал от „Deutsch-Französische Jahrbücher“ истината, че заедно със свободата на религията, държавата, мисленето и т. н., а значи „понякога“ „също така“ „може би“ и на *труда* се освобождавам не Аз, а само някой от моите поробители. Свободата на труда е свободната конкуренция между работниците. На свети Макс съвсем не му върви както във *всички останали* области, така и в политическата икономия. Трудът *вече* е свободен във всички цивилизовани страни; въпросът сега не е в това, да се освободи трудът, а в това, този свободен труд да се унищожи.

В. Комунизмът

Свети Макс нарича комунизма „социален либерализъм“, защото отлично знае в каква немилост е думата либерализъм у радикалите от 1842 г. и у най-прогресивните берлински свободомислещи[73]. Това превръщане му дава същевременно повод и смелост да сложи в устата на „социалните либерали“ всевъзможни неща, които преди „Щирнер“ още нито веднаж не са били изказвани и опровержението на които трябва заедно с това да бъде опровержение на *комунизма*.

Преодоляването на комунизма се осъществява с помощта на редица конструкции отчасти от логически, отчасти от исторически характер.

Първа логическа конструкция.

Тъй като „Ние сме превърнати в слуги на егоистите“, не „трябва“ самн „да ставаме егоисти... а по-добре да направим егоистите невъзможни. Ще ги направим всичките босяци, нека никой да не притежава нищо, та „всички“ да притежават. — Така говорят социалните либерали. — Но кой е това лице, което вие наричате „всички“? Това е „обществото““ (стр. 153).

С помощта на няколко кавички Санчо превръща тук „всички“ в лице, в обществото като лице, като субект в светото общество, в Светото. Сега нашият светия е в стихията си и може да насочи върху „Светото“ целия поток на пламенното си усърдие, с което комунизмът бива, разбира се, унищожен.

Че свети Макс тук отново слага *своята* безсмислица в устата на „социалните либерали“, представяйки я за смисъл на *техните* речи, в това няма „нищо чудно“. Той отъждествява преди всичко „притежаването“ на нещо в качеството на частен собственик с „притежаването“ изобщо. Вместо да разглежда определените отношения на частната собственост към производството, вместо да разглежда „притежаването“ на нещо в качеството на земевладелец, рентиер, търговец, фабрикант, работник — при което „притежаването“ би се оказало напълно определено притежаване, би се оказало командуване над чужд труд, той превръща всички тия отношения в „притежаването като такова“*

. . . .

политическия либерализъм, който обяви „нацията“ за върховна собственица. Следователно комунизмът не трябва вече „да премахва“ каквато и да било „лична собственост“, а най-много да уравнява разпределението на „ленните владения“, да въведе тук égalité**. Относно обществото като „върховен собственик“ и „босяците“ нека свети Макс сравни между другото „Egalitaire“ от 1840 г.:

„Социалната собственост е противоречие, но социалното богатство е следствие на комунизма. Фурие в противовес на умерените буржоазни моралисти стотици пъти повтаря своето положение: социалното зло се състои не в това, че някои имат твърде много, а в това, че всички имат твърде малко“ — вследствие на което той сигнализира в „Лъжливата промишленост“ (Париж, 1835, стр. 410) „за бедността на богатите“.

Също така още през 1839 г. — следователно преди появяването на „Гаранциите“ на Вайтлинг[74] — в излязлото в Париж немско комунистическо списание „Die Stimme des Volks“ (кн. 2-а, стр. 14) се казва:

„Частната собственост, тази толкова хвалена, усърдна, благодушна, невинна „частна придобивка“, нанася явна вреда на богатството на живота.“

Свети Санчо взема тук за комунизъм представата на някои преминаващи към комунизма либерали и начина, по който се изразяват някои комунисти, които, изхождайки от твърде практически съображения, говорят в много предпазлива форма.

След като „Щирнер“ предаде собствеността на „обществото“, всички участници в това общество веднага се превръщат за него в бедняци и босяци, макар че те — дори според *неговата* представа за комунистическия ред на нещата — „имат“ „върховен собственик“. — Неговото доброжелателно предложение до комунистите —

* Тук липсват четири страници, които са съдържали края на „първата логическа конструкция“ и началото на „втората логическа конструкция“. *Ред.*

** — равенство. *Ред.*

„да се направи думата „босяк“ почетно обръщение, каквото революцията направи думата „гражданин““ — е ярък пример за това, как той смесва комунизма с нещо вече отдавна минало. Революцията „направи почетно обръщение“ дори думата „санкюлот“, в противоположност на „honnêtes gens“*, които в неговия много уродлив превод са се превърнали в добри бюргери. Свети Санчо прави това, за да се изпълнят написаните в книгата на пророк Мерлин думи за трите хиляди и триста плесници, които сам трябва да си удари грядущият мъж:

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)**

Свети Санчо твърди, че „издигането на обществото до върховен собственик“ би било „второ *ограбване* на личното начало в интерес на човечността“, докато всъщност комунизмът е само доведеното докрай „ограбване“ на това, „което е ограбено от личното начало“. „Тъй като грабежът е за него безспорно нещо отвратително“, свети Санчо „вярва например“, че е „заклеймил“ комунизма „вече“ с приведеното по-горе „положение“ („Книгата“, стр. 102). „Щом“ „Щирнер“ е „доловил“ в комунизма „дори грабеж“, „как да не се изпълни с чувство на „дълбоко отвращение“ и „справедливо негодувание“ към него!“ (Виганд, стр. 156). Във връзка с това ние призоваваме „Щирнер“ да ни посочи буржоата, който, говорейки за комунизма (или чартизма), не би ни поднесъл с голям патос същата пошлост. Това, което буржоата смята за „лично“, комунизмът несъмнено ще го „ограби“.

Първи королар.

Стр. 349. „Либерализмът веднага излезе с декларация, че човекът по самата си същност трябва да бъде не *собственост*, а *собственик.* Тъй като при това въпросът беше за Човека, а не за отделно лице, то въпросът за количеството собствени блага, който именно представляваше особен интерес за отделните лица, беше оставен на тяхно усмотрение. *Ето защо* егоизмът на отделните лица при определянето на това количество намери най-широк простор и тръгна по пътя на непрекъснатата конкуренция.“

* — почтени хора. *Ред.*

** Верният ти Санчо трябва сам
Три хиляди и триста бича да си плесне
По *задника си мощен* и разголен
На открито, но така,
Че силно да боли, смъди и щипе.
(„Дон Кихот“, том II, глава 35.) *Ред.*

Това значи: либерализмът, т. е. либералните частни собственици обкръжиха в началото на френската революция частната собственост с либерален ореол, провъзгласявайки я за право на човека. Те бяха принудени за това вече от своето положение на революционизираща партия, те бяха дори принудени не само да дадат на масата на френското селско население правото на собственост, но и възможност *да завземе действителни* собственост и те можаха да направят всичко това, защото от това „количеството" на техните собствени блага, което преди всичко ги интересуваше, остана незасегнато и дори бе осигурено. — Тук ние намираме по-нататък, че свети Макс извежда конкуренцията от либерализма — това е плесница, която той дава на историята, за да си отмъсти за плесниците, които по-горе беше принуден да удари на самия себе си. „По-точното обяснение" на манифеста, с който у него *„веднага* изплиза" либерализмът, ние намираме у Хегел, който изказа в 1820 г. следната мисъл:

„По отношение на външните неща разумно е" (т. е. подобава ми като разум, като човек) „да притежавам собственост... Какво и *в какво количество* притежаваме следователно правна случайност" („Философия на правото"[75], § 49).

За Хегел е характерно, че той превръща фразата на буржоата в истинско понятие, в същност на собствеността — и „Щирнер" точно му подражава в това. На приведеното по-горе разсъждение свети Макс основава сега по-нататъшната си декларация, че

комунизмът „постави въпроса за *количеството* на имуществото и му отговори в смисъл, че човекът трябва да има толкова, колкото му е нужно. Но ще може ли моят егоизъм да се задоволи с това?... Не, аз трябва да имам толкова, колкото съм способен да си присвоя" (стр. 349).

Преди всичко тук трябва да отбележим, че комунизмът съвсем не е изхождал от § 49 от Хегеловата „Философия на правото" с неговата формулировка: „какво и колко". Второ, на „Комунизма" не му идва на ум да даде нещо на „Човека", защото „Комунизмът" съвсем не смята, че „Човекът" „се нуждае" от нещо освен от кратко критическо осветление. Трето, Щирнер приписва на комунизма понятието за „нужното" в смисъла, който придава на тази дума съвременният буржоа, и въвежда следователно едно различие, което поради своята уродливост може да има значение само в днешното общество и в неговото идеално отражение — в Щирнеровия съюз на „отделните кресльовци" и на свободните шивачки на бельо. „Щирнер" отново е проявил дълбоко „проникновение" в същността на комунизма. И, най-после, в своето искане — да има толкова, колкото е способен да си присвои (стига само това да не е обикновената буржоазна фраза, че всеки трябва да има толкова, колкото може да придобие, трябва да се ползува от правото на свободно трупане на пе-

чалби), свети Санчо предполага комунизма като вече осъществен, за да може свободно да развива и проявява своите „способности", което, както и самите му „способности", съвсем не зависи само от Санчо, а и от отношенията на производство и общуване, в които той живее. (Ср. по-долу главата за „Съюза".) Впрочем, свети Макс дори сам не постъпва съгласно своето учение, защото в цялата си „Книга" той „се нуждае" от неща и потребява неща, които той е бил „неспособен" да усвои".

Втори королар.

„Но социалните реформатори Ни проповядват обществено право. Отделната личност става тук роб на обществото" (стр. 246). „Според комунистите всеки трябва да се ползува от вечните права на човека" (стр. 238).

За изразите *„право", „труд"* и т. н., както те се употребяват у пролетарските автори и както трябва да се отнася към тях критиката, ще говорим във връзка с „истинския социализъм" (виж II том). Що се отнася до правото, ние заедно с много други подчертахме опозицията на комунизма против правото, както против политическото и частното, така и против правото в неговата най-обща форма — като право на човека. „Виж „Deutsch-Französische Jahrbücher", където привилегията, специалното право се разглежда като съответствуващо на съсловно обвързаната частна собственост, а правото — като съответствуващо на състоянието на конкуренцията, на свободната частна собственост (стр. 206 и др.); самите права на човека се разглеждат като привилегия, а частната собственост — като монопол. По-нататък критиката на правото е приведена във връзка с немската философия и е представена като извод от критиката на религията (стр. 72); при това изрично се подчертава, че правните аксиоми, които трябвало да доведат до комунизма, представляват аксиоми на частната собственост, а общото право на притежание — въображаема предпоставка на правото на частна собственост (стр. 98, 99)[76].

Да изтъкне приведената фраза срещу Бабьоф, да го смята за теоретически представител на комунизма — подобно нещо е могло впрочем да дойде на ум само на един берлински даскал. „Щирнер" не се стеснява обаче да твърди на стр. 247, че

комунизмът, според който „всички хора имат по природа равни права, опровергава собствената си теза, като твърди, че хората нямат по природа никакви права. Защото той не желае например да признае, че родителите имат права по отношение на децата — той премахва семейството. Изобщо целият този революционен или бабувистки принцип (ср. „Комунистите в Швейцария", доклада на комисията, стр. 3) почива върху религиозно, т. е. фалшиво гледище."

В Англия пристига един янки, натъква се там в лицето на мировия съдия на препятствие, което му пречи да набие с камшик своя роб, и с възмущение се провиква: Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*

Тук свети Санчо двойно се посрамя. Първо, той вижда премахване на „равните права на човека" в това, че се признават „равни по природа права" на децата по отношение на родителите, че на децата и на родителите се предоставят *равни* човешки права. Второ, две страници по-горе Jacques le bonhomme разказва, че държавата не се намесва, когато бащата бие сина си, защото тя признава семейното право. Следователно това, което той представя от една страна за частно (семейно) право, от друга страна подвежда под „равните по природа права на човека". В края на краищата той ни признава, че познава Бабьов само от доклада на Блунчли, а в този си доклад Блунчли (стр. 3) на свой ред признава, че всичките му сведения са взети от добрия Л. Щайн, доктор по правото[77]. Дълбоките познания на свети Санчо относно комунизма проличават от приведения цитат. Както свети Бруно е негов маклер по въпросите на революцията, така свети Блунчли се явява негов маклер по въпросите на комунизма. При такова положение на нещата няма защо да се чудим, че в нашето доморасло божие слово fraternité** на революцията се свежда след няколко реда до „ра́венство на чадата божии" (в коя християнска догматика се говори за égalité***?).

Трети королар.

Стр. 414. Тъй като принципът на общността достига най-високата си точка в комунизма, то поради това комунизмът = „апотеоз на държавата на любовта".

От държавата на любовта, изфабрикувана от самия него, свети Макс тук извежда комунизма, който си остава поради това изключително Щирнеров комунизъм. Свети Санчо знае само едно от двете — или егоизъм, или претенция за любов, жалост и милостиви подаяния на хората. Вън от тази дилема — и над нея — за него нищо не съществува.

Трета логическа конструкция.

„Тъй като в обществото се наблюдават най-тежки недъзи, то особено" (!) „потиснатите" (!) „мислят, че виновник за всичко това е обществото, и си поставят за задача да открият истинското общество" (стр. 155).

---

* — И вие наричате свободна страната, в която човек не може да набие с камшик своя негър? *Ред.*

** — братство. *Ред.*

*** — равенство. *Ред.*

Обратното, „Щирнер“ „си поставя“ за „задача“ да открие допадащото* *му* общество, светото общество, общество като въплъщение на Светото. Онези, които сега са „потиснати“ „в обществото“, „мислят“ само да осъществят *допадащото им* общество, което се състои преди всичко в премахването на сегашното общество на базата на вече съществуващите производителни сили. Ако e. g.** в някоя машина „се наблюдават тежки недостатъци“, ако тя например отказва да работи и тези, на които е нужна тази машина (например за да правят пари), намерят недостатъка в самата машина и се стараят да я преправят и т. н. — то според мнението на свети Санчо те си поставят за задача не да *поправят* машината за себе си, а да открият *истинската* машина, светата машина, машината като въплъщение на Светото, Светото като машина, машината в небесата. „Щирнер“ ги съветва да търсят вината *„в себе си“*. Нима не са те виновни, че например се нуждаят от кирка и плуг? Нима те не биха могли с голи ръце да садят картофи в земята и да ги вадят оттам? Светията им поднася по този повод следното наставление на стр. 156:

„Това е само старо явление — да търсим вината в началото във всичко друго, но не в себе си — да я търсим в държавата, в егоизма на богатите, който обаче е именно наша вина.“

„Потиснатият“, който вижда в „държавата“ „виновника“ за пауперизма, е, както вече видяхме по-горе, не някой друг, а самият Jacques le bonhomme. Второ, „потиснатият“, който се успокоява с това, да намира „вината“ за всичко в „егоизма на богатите“, е отново не някой друг, а Jacques le bonhomme. По-точни сведения за другите потиснати той би могъл да получи от „Факти и фикции“ от шивача и доктор по философия Джон Уотс, от „Спътникът на бедняците“ на Хобсон и т. н. И, трето, кой е носителят на „нашата вина“? Не е ли пролетарското дете, което се ражда скрофульозно, което бива отглеждано с опиум и на седемгодишна възраст изпращано във фабриката — или отделният работник, от когото тук се очаква „да въстане“ изолирано срещу световния пазар — или девойката, която трябва или да загине от глад, или да стане проститутка? Не, единствено този, който търси „цялата вина“, т. е. „вината“ за целия сегашен световен ред „в себе си“, с други думи — пак не някой друг, а самият Jacques le bonhomme. „Това е само старото явление“ на християнското самоуглъбяване и покаяние в германско-спекулативна форма с нейната идеалистическа фразеология, където Аз, действителният човек, трябва да изменя не действителността, което мога

* Игра на думи: „die rechte Gesellschaft“ — „истинското общество“; „ihm rechte Gesellschaft“ — „допадащото му общество“. *Ред.*

** — exempli gratia — за пример, например. *Ред.*

да направя само заедно с другите, а да изменя вътрешно себе си. „Това е вътрешната борба на писателя със самия себе си“ („Светото семейство“, стр. 122, ср. стр. 73, 121 и 306)[78].

И така, според свети Санчо потиснатите от обществото търсят истинското общество. Ако беше последователен, той трябваше да накара и ония, които „търсят вината в държавата“ — а у него това са *същите* лица, — да търсят *истинската държава.* Но той не смее да направи това, защото е чувал, че комунистите искат да премахнат държавата. Сега той трябва да конструира това премахване на държавата, което нашият свети Санчо извършва пак с помощта на своето „магаренце“ — приложението, по начин, който „изглежда твърде прост“:

„Тъй като работниците се намират в *бедствено положение* [*Notstand*], то съществуващото *положение на нещата* *Stand der Dinge* т. е. *държавата* [*Staat*] [*status* = *Stand* трябва да бъде премахнато“ (пак там).

И така:

Бедствено положение = съществуващо положение на нещата.

Съществуващо положение на нещата = положение [Stand]

Stand = Status*

Status = Staat**

Заключение: бедствено положение = държава.

Кое може „да изглежда по-просто“? „Трябва само да се чудим“, че английските буржоа през 1688 г. и френските през 1789 г. не са „стигнали“ до същите „прости съображения“ и уравнения, макар че тогава уравнението „Stand = Status = der Staat“ беше правилно в още по-голяма степен. Оттук следва, че навсякъде, където съществува „бедствено положение“, „Държавата“, която, разбира се, е една и съща в Прусия и в Северна Америка, трябва да бъде премахната.

Свети Санчо ни поднася сега по навик няколко Соломонови притчи.

Соломонова притча № 1.

Стр. 163. „За това, че обществото съвсем не е Аз, което би могло да дава и т. н., а инструмент, от който можем да извлечем полза; че ние имаме не обществени задължения, а само обществени интереси; че ние не сме длъжни да принасяме жертви на обществото, а ако някога пренасяме, то това сме Ние Самите — за това социалните либерали не мислят, защото те се намират в плен на религиозния принцип и ревностно се стремят да установят едно... свето общество.“

Оттук произтичат следните „проникновения“ в същността на комунизма:

* — състояние. *Ред.*

** — държава. *Ред.*

1) Свети Санчо съвсем е забравил, че не някой друг, а самият той превърна „обществото“ в едно „Аз“ и че затова той се намира само в своето собствено „общество“.

2) Той мисли, че комунистите чакат „обществото“ да им „даде“ нещо, докато всъщност те искат само да си създадат общество.

3) Той превръща обществото, преди още то да е започнало да съществува, в инструмент, от който иска да извлече полза, без той и други хора да са създали със своето обществено отношение един към друг общество, т. е. този „инструмент“.

4) Той мисли, че в комунистическото общество може да става дума за „задължения“ и „интереси“, за две допълнящи се взаимно страни на една противоположност, съществуваща само в буржоазното общество (в интереса разсъждаващият буржоа винаги поставя нещо трето между себе си и своята жизнена изява — маниер, който се явява в истински класическа форма у Бентам, чийто нос трябва да има някакъв интерес, преди да се реши да помирише. Ср. в „Книгата“ за *правото* на свой нос, стр. 247).

5) Свети Макс мисли, че комунистите искат „да принасят жертви“ на „обществото“, докато те искат да принесат в жертва само съществуващото общество; той би трябвало в такъв случай да нарича принасяна на себе си жертва осъзнаването от тях, че борбата им е общо дело на всички хора, надрасли буржоазния строй.

6) Че социалните либерали се намират в плен на религиозния принцип и

7) че те се стремят към установяване на едно свето общество — за това е казано достатъчно вече по-горе. Колко „ревностно“ „се стреми“ свети Санчо да установи „светото общество“, за да има възможност с негова помощ да опровергае комунизма, ние вече видяхме.

Соломонова притча № 2.

Стр. 277. „Ако интересът към социалния въпрос беше по-малко страстен и сляп, тогава *х о р а т а*... биха разбрали, че обществото може да се обнови, докато тези, които го съставляват *и* конституират, си остават предишните.“

„Щирнер“ приема, че комунистическите пролетарии, които революционизират обществото и поставят производствените отношения и формата на общуване върху нова основа — а тази основа са самите те като нови хора, техният нов начин на живот, — тези пролетарии си остават „предишните“. Неуморната пропаганда на тези пролетарии, дискусиите, които те всекидневно водят помежду си, доказват достатъчно колко малко те самите искат да си остават „предишните“ и колко малко изобщо искат хората да си остават „предишните“. Те биха останали „предишните“ само ако започнат заедно със

Санчо „да търсят вината в себе си“; но те много добре знаят, че само при изменили се обстоятелства ще престанат да бъдат „предишните“, и поради това са решени при първата възможност да изменят тези обстоятелства. В революционната дейност изменяването на самия себе си съвпада с преобразуването на обстоятелствата. — Приведената велика притча се разяснява чрез един също толкова велик пример, който, разбира се, пак е взет от света на „Светото“.

„Ако например от еврейския народ трябваше да възникне *общество*, на което предстоеше да разпространи нова вяра по цялата земя, *тези апостоли* не можеха да остават фарисеи.“

Първите християни = дружество за разпространение на вярата (основано в 1 година).
= Congregatio de propaganda fide[79] (основано anno* 1640).
Anno 1 = Anno 1640.).
Това дружество, което трябваше да възникне = Тези апостоли.
Тези апостоли = Неевреи.
Еврейският народ = Фарисеи.
Християните = Нефарисеи.
= Нееврейски народ.

Кое може да изглежда по-просто?

Подкрепен от тези уравнения, свети Макс спокойно изрича великите исторически думи:

„Хората, далеч от намерението да се развиват, *винаги са искали* да образуват общество.“

Хората, които винаги са били далеч от намерението да образуват общество, все пак сами доведоха обществото до развитие — защото винаги са искали да се развиват само като разединени личности и поради това са стигнали до своето собствено развитие само в обществото и чрез него. Впрочем само на светия от типа на нашия Санчо може да дойде на ум да откъсне развитието на „хората“ от развитието на „обществото“, в което тези хора живеят, и след това да фантазира по-нататък, изхождайки от тази фантастична основа. При това той е забравил своята внушена му от свети Бруно теза, в която преди малко постави на хората моралното изискване да изменят самите себе си и с това своето общество, в която той следователно отъждествява развитието на хората с развитието на тяхното общество.

* — в година. *Ред.*

Четвърта логическа конструкция.

На стр. 156 той слага в устата на комунистите в противовес на гражданите на държавата следните думи: „Нашата същност не се състои в това“ (!), „че всички ние сме равни деца на държавата“ (!), „а в това, че всички ние съществуваме един за друг. Всички ние сме равни в това, че всички съществуваме един за друг, че всеки работи за другия, че всеки от нас е работник.“ По-нататък той поставя знак на равенство между „съществуването като работник“ и „съществуването на всеки от нас *само* благодарение на другия“, така че другият „например работи, за да ме облече, а аз — за да задоволя неговата потребност от удоволствия, той — за да ме нахрани, а аз — за да го просветя. Следователно участието в общия труд — ето нашето достойнство и нашето равенство. — Каква полза Ни принася гражданството? Тегоби. А каква оценка се дава на нашия труд? Колкото може по-ниска... Какво можете да ни противопоставите? Пак само труд!“ „Само че за труда ние ви дължим обезщетение“; „само в зависимост от ползата, която Вие Ни принасяте“, „Вие имате претенция към Нас“. „Ние искаме Вие да ни цените само дотолкова, доколкото Ние Ви даваме нещо; но и Вие ще бъдете преценявани от Нас по същия начин.“ „Стойността се определя от делата, които представляват за Нас някаква стойност, т. е. от общополезните работи... Който върши нещо полезно, не трябва да бъде по-долу от когото и да било, с други думи: всички (общополезни) работници са равни. Но тъй като работникът струва това, което му се плаща, нека и заплатата да бъде равна“ (стр. 157,158).

У „Щирнер“ „комунизмът“ започва с търсене на *„същността“*; той иска отново като добър „юноша“ само „да проникне зад нещата“. Че комунизмът е във висша степен практическо движение, което преследва практически цели с практически средства и което може би само в Германия в противовес на немските философи може да се заеме за миг с въпроса за „същността“ — това, разбира се, ни най-малко не засяга нашия светия. Този Щирнеров *„комунизъм“*, който така копнее по „същността“, стига поради това само до една философска категория — до „битието един за друг“, която след това с помощта на няколко насилствени уравнения:

Битие един за друг = съществуване *само* благодарение на другия
= съществуване като работник
= царство на всеобщия труд, —

бива приближена малко до емпирическия свят. Впрочем ние призоваваме свети Санчо да посочи например у *Оуен* (който като представител на английския комунизъм може да се смята за не по-малко показателен за „комунизма“, отколкото например некомунистическият Прудон*, от когото е извлечена и съставена по-голямата част

* Зачеркната бележка под текста: „Прудон, когото комунистическото работническо списание „La Fraternité“ рязко критикуваше за концепцията за равна работна заплата, за „работника изобщо“ и за други икономически предразсъдъци, които се срещат у този забележителен писател и от когото комунистите не възприеха нищо освен неговата критика на собствеността...“ *Ред.*

от горецитираните положения) поне едно място, където да се среща поне една дума от горните положения за „същност“, царство на всеобщия труд и т. н. Впрочем няма защо да отиваме така далеч Във вече цитираното по-горе немско комунистическо списание „Die Stimme des Volks“, книжка трета, се казва:

„Това, което сега се нарича труд, е само нищожно малка част от огромния, могъщ производствен процес; *религията и моралът* удостояват с името *труд* само отвратителните и опасни видове производство и се осмеляват отгоре на това да ги украсят с всевъзможни премъдрости, един вид благословии (или заклинания) от рода на: „работа с пот на челото“ като божие изпитание; „трудът услажда живота“ — за поощряване и т. н. Моралът на света, в който живеем, твърде благоразумно се пази да нарече труд дейността на хората в нейните привлекателни и свободни прояви. Той хули тази страна на живота, макар че и тя е производство. Той охотно я заклеймява като суета, като суетна наслада, сластолюбие. Комунизмът изобличи този лицемерен проповедник, този жалък морал.“

Свети Макс свежда целия комунизъм като царство на всеобщия труд до равна работна заплата — откритие, което се повтаря в следващите три „пречупвания“: на стр. 357 — „Срещу конкуренцията въстава принципът на обществото на босяците — *разпределението*. Та нима Аз, много способният, не трябва да имам никакво предимство пред неспособния?“ По-нататък, на стр. 363, той говори за „всеобща такса за човешката дейност в комунистическото общество“. И най-после, на стр. 350, той приписва на комунистите мисълта, че „трудът“ е „единственото достояние“ на човека. Следователно свети Макс отново внася в комунизма частната собственост в нейната двояка форма — като разпределение и като наемен труд. Както и преди, при разсъжденията си за „грабежа“, и тук свети Макс провъзгласява най-баналните и най-ограничени буржоазни представи за свои „собствени“ „проникновения“ в същината на комунизма. Той доказва, че напълно е заслужил честта да се е учил от Блунчли. Като типичен дребен буржоа свети Макс се бои, че той, „много способният“, „не ще има никакво предимство пред неспособния“, макар че е трябвало да се бои най-вече от това, да не бъде предоставен на собствените си „способности“.

Впрочем нашият „много способен“ си въобразява, че правата на гражданство са безразлични за пролетариите, след като предпоставя, че пролетариите се *ползуват* от тях. По същия начин той си въобразяваше по-горе, че формата на управление е безразлична за буржоата. За работниците гражданството, т. е. *активното* гражданство, е толкова важно, че там, където те се *ползуват* от него, както например в Америка, те „извличат полза“ от това, а там, където не се ползуват от него, се стремят да го получат. Сравни пренията на северноамерикански работници в безбройните митинги, цялата исто-

рия на английския чартизъм, а също на френския комунизъм и реформизъм.

Първи королар.

„Работникът в своето съзнание, че най-същественото в него е това, че той е работник, е чужд на егоизма и се подчинява на върховната власт на обществото на работниците, както бюргерът беше предан“ (!) на „държавата на конкуренцията“ (стр. 162).

Но работникът е проникнат най-много от съзнанието, че от гледна точка на буржоата най-същественото в него е това, че той е работник, който поради това може и срещу буржоата да се проявява като такъв. Двете открития на свети Санчо, „предаността на бюргера“ и *„държавата* на конкуренцията“, могат да бъдат регистрирани само като ново доказателство за „способността“ на нашия „много способен“.

Втори королар.

„Комунизмът трябва да си поставя за цел „общото благо“. *Това действително изглежда така,* като че ли при това никой не трябва да бъде онеправдан. Но какво ще бъде това благо? Нима за всички благото е едно и също? Нима благото е еднакво за всички при едни и същи условия?... Ако това е така, значи става дума за „истинското благо“. Не ще ли дойдем ние с това тъкмо на пункта, където започва тиранията на религията?... Обществото е декретирало едно благо като „истинското благо“ и това благо се нарича например *честно спечелената наслада,* но Ти предпочиташ сладостната леност; в такъв случай обществото... проявявайки благоразумна предпазливост, няма да ти доставя това, което е благо за Тебе. Провъзгласявайки общото благо, комунизмът унищожава именно благоденствието на ония, които досега са живели от своите ренти“ и т. н. (стр. 411, 412).

„Ако това е така“, то оттук произтичат следните уравнения:

Общото благо = Комунизъм.
= Ако това е така, то
= Едно и също благо за всички.
= Еднакво благоденствие за всички при едни и същи условия.
= Истинското благо.
= (Светото благо, Светото, господство на Светото, йерархия).
= Тирания на религията.

Комунизъм = тирания на религията.

„Това действително изглежда така“, като че „Щирнер“ е казал тук за комунизма същото, което казваше досега за всичко друго.

Колко дълбоко е „проникнал“ нашият светия в същината на комунизма се вижда също от това, че той приписва на комунизма стремежа да осъществи „честно спечелената наслада“ като „истин-

ско благо". Кой освен „Щирнер" и неколцина берлински обущари и шивачи мислят за „честно спечелена наслада"*! И сега да слагаш това в устата на комунистите, у които отпада самата основа на цялата тази противоположност между труд и наслада! Нека нашият морален светия се успокои по отношение на това. „Честната печалба" ще бъде оставена на него, а също и на ония, които той, без сам да знае, представлява — на неговите дребни, разорени от промишлената свобода и морално „възмутени" майстори-занаятчии. „Сладостната леност" също изцяло принадлежи към най-тривиалното буржоазно схващане. Но венецът на цялата фраза е хитроумното буржоазно съображение, че комунистите искат да унищожат „благоденствието" на рентиерите, а същевременно говорят за „благоденствие на всички". „Щирнер" смята следователно, че в комунистическото общество още ще съществуват рентиери, чието „благоденствие" би трябвало да се унищожава. Той твърди, че „благоденствието" на *рентиера* е вътрешно присъщо на индивидите, които сега са рентиери, че то е неделимо от тяхната индивидуалност; той си въобразява, че за тези индивиди не може да съществува никакво друго „благоденствие" освен това, което е обусловено от положението им на рентиери. Той смята по-нататък, че комунистическият обществен строй е вече установен и тогава, когато обществото трябва още да води борба срещу рентиерите и тем подобните**. Комунистите във всеки случай няма да се откажат да съборят господството на буржоазията и да унищожат нейното „благоденствие", щом бъдат в състояние да направят това***. За тях съвсем няма значение обстоятелството дали това общо за враговете им, обусловено от класовите

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Кой освен Щирнер е способен да сложи подобни морални глупости в устата на аморалните революционни пролетарии, които, както е известно в целия цивилизован свят (към който наистина не спада Берлин, тъй като е само „образован"), имат нечестивото намерение не „честно да спечелят" своята „наслада", да я завоюват!" *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „И в заключение той предявява на комунистите моралното изискване спокойно да се обрекат на вечна експлоатация от страна на рентиерите, търговците, промишленниците и т. н., защото те не могат да премахнат тази експлоатация, без да унищожат заедно с това „благоденствието" на тези господа! Jacques le bonhomme, който тук се явява като защитник на интересите на едрите буржоа, може да не си прави труда да чете нравствени проповеди на комунистите, които всекидневно могат да слушат подобни проповеди — в много по-добро изпълнение — от неговите „добри бюргери"." *Ред.*

*** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „и те няма да се откажат да направят това именно защото за тях „благото на всички" като „живи индивиди" стои по-горе от „благоденствието" на съществуващите обществени класи. „Благоденствието", на което се наслаждава рентиерът като *рентиер*, не е „благоденствие" на индивида като такъв, а благоденствие на рентиера, не е индивидуално, а — в рамките на дадена класа — общо благоденствие." *Ред.*

отношения „благоденствие“ апелира също в качеството на лично „благоденствие“ към някаква сантименталност, наличността на която тъпоумно се предполага.

Трети королар.

На стр. 190 в комунистическото общество „грижата отново възниква във вид на труд“.

Добрият бюргер „Щирнер“, който вече се радва, че при комунизма отново ще срещне своята любима „грижа“, този път все пак е сбъркал. „Грижата“ не е нищо друго освен угнетеното и потиснато настроение, което в еснафска среда е необходим спътник на труда, на просяшката дейност за мизерно припечелване. „Грижата“ процъфтява в своя най-чист вид в живота на добрия немски бюргер, където тя има хронически характер и „винаги е равна на самата себе си“, жалка и презряна, докато нуждата на пролетария взема остра, рязка форма, тласка го на борба на живот и смърт, революционизира го и поради това поражда не „грижа“, а страст. Ако комунизмът иска да унищожи както „грижата“ на бюргера, така и нуждата на пролетария, то от само себе си се разбира, че той не може да направи това, без да унищожи причината на едната и на другата, т. е. без да унищожи „труда“.

Ние преминаваме сега към *историческите конструкции* на комунизма.

Първа историческа конструкция.

„Докато за честта и достойнството на човека беше достатъчна само вярата, нищо не можеше да се възрази срещу всеки, дори най-уморителен труд.“ — „Потиснатите класи можеха да понасят цялата мизерия на своето положение само дотогава, докато бяха християни“ (в най-добрия случай те са били християни само дотогава, докато са понасяли своята мизерия), „защото християнството“ (което стои с тояга зад гърба им) „смазва в зародиш техния ропот и бунт“ (стр. 158).

„Откъде „Щирнер“ знае така добре“ какво са можели потиснатите класи узнаваме от първата книжка на „Allgemeine Literatur-Zeitung“, в която „критиката в образа на майстор-подвързвач“ цитира следното място от една незначителна книга[80]:

„Съвременният пауперизъм е взел политически характер; докато някогашният просяк *покорно* носеше своя жребий и гледаше на него като на *божия воля*, сегашният *босяк* пита трябва ли да влачи своя живот в мизерия, само защото случайно се е родил в дрипи.“

Вследствие на това могъщо влияние на християнството освобождението на крепостните се придружаваше от най-кръвопролитна и ожесточена борба, насочена срещу *духовните* феодали, и беше доведено докрай въпреки ропота и бунта на въплътеното в попове-

те християнство (ср. Идън, „История на бедните“, книга I; Гизо, „История на цивилизацията във Франция“; Монтей, „История на французите от различните съсловия“[81] и т. н.), докато, от друга страна, дребните попове, особено в началото на средните векове, подстрекаваха крепостните към „ропот“ и „бунт“ срещу светските феодали (ср. между другото известния капитулар на Карл Велики). Сравни също казаното по-горе по повод на „избухващите тук и там работнически вълнения“ — за „потиснатите класи“ и техните въстания през XIV век.

Предишните форми на работническите въстания зависеха от съответното стъпало на развитие на труда и от обусловената от него форма на собственост; а комунистическите въстания в пряка или косвена форма — от едрата промишленост. Без да се впуща обаче в тази сложна история, свети Макс извършва свещен преход от *търпеливите* потиснати класи към *нетърпеливите* потиснати класи:

„Сега, когато всеки *трябва*, работейки над себе си, да стане *човек*“ („само че откъде знаят“ например каталонските работници, че „всеки трябва, работейки над себе си, да стане човек“?), „приковаността на човека към машинообразния труд съвпада с робството“ (стр. 158).

Следователно преди Спартак и въстанието на робите християнството е пречило „приковаността на човека към машинообразния труд“ да „съвпада с робството“; а по времето на Спартак не нещо друго, а понятието „човек“ премахнало това отношение и за пръв път породило робството. „Или може би“ Щирнер „дори“ е чувал нещо за връзката на сегашните работнически вълнения с машинното производство и е искал да намекне тук именно за тази връзка? В такъв случай не въвеждането на машинния труд е превърнало работниците в бунтовници, а, напротив, въвеждането на понятието „човек“ е превърнало машинния труд в робство. — „Ако това е така“, то „това действително изглежда така“, като че тук пред нас е „единствената“ история на работническите движения.

Втора историческа конструкция.

„Буржоазията възвести евангелието на материалната наслада и сега се чуди, че това учение намира привърженици между нас, пролетариите“ (стр. 159).

Тъкмо работниците искаха да осъществят понятието „Човек“, Светото, а сега изведнаж са се насочили към „материалната наслада“, към светското; там ставаше дума за „потиснатостта“ на труда, а тук вече само за труда на насладата. Свети Санчо се бие тук по ambas sus valientes posaderas* — първо по материалната история,

* — мощния задник. *Ред.*

след това по Щирнеровата свещена история. Според материалната история именно аристокрацията за пръв път поставила евангелието на светската наслада на мястото на насладата от евангелието; а трезвата буржоазия започнала да се труди с пот на челото и постъпила твърде хитро, като предоставила на аристокрацията насладата, която била забранена за самата буржоазия от собствените ѝ закони (при което властта на аристокрацията преминавала във формата на пари в джобовете на буржоата).

Според Щирнеровата история буржоазията се задоволявала с това, да търси „Светото", да упражнява култа към държавата и да „превръща всички съществуващи обекти във въображаеми"; трябваше да дойдат езуитите, за да „спасят сетивността от пълен упадък". Според същата Щирнерова история буржоазията заграбила посредством революция цялата власт в ръцете си, следователно заграбила и нейното евангелие, евангелието на материалната наслада, макар че съгласно същата Щирнерова история ние доживяхме до това, че „в света господствуват само идеите". Щирнеровата иерархия се е озовала следователно „entre ambas posaderas"*.

Трета историческа конструкция.

Стр. 159: „След като буржоазията освободи хората от командуването и произвола на отделни лица, остана онзи произвол, който възниква от конюнктурата на отношенията и може да бъде наречен случайност на обстоятелствата. Останаха — щастието и галениците на щастието."

След това свети Санчо заставя комунистите „да намерят един закон и един нов ред, който ще тури край на тези колебания" (или както там ги наричат) — за този ред комунистите, както му е известно, трябва да се провикнат: „Нека този ред бъде свят отсега нататък!" (по-точно самият той би трябвало да се провикне: нека безредието на моите фантазии бъде светият ред на комунистите!). „Тук е мъдростта" (Откровение на Йоана, 13, 18). „Който има ум, нека установи броя" на безсмислиците, които обикновено тъй многословният, до втръсване повтарящ се Щирнер наблъсква тук в няколко реда.

В най-обща форма първото положение означава: след като буржоазията унищожи феодализма, остана буржоазия. Или: след като във въображението на „Щирнер" господството на лицата беше унищожено, остана да се направи тъкмо обратното. „Това действително изглежда така", като че ли е възможно две най-отдалечени една от друга исторически епохи да бъдат поставени във

* — „между полукълбата на задника". *Ред.*

връзка, която е светата връзка, връзката като Светото, връзката в небето.

Изтъквайки това положение, свети Санчо не се задоволява впрочем с посочения по-горе „mode simple“* на безсмислицата, той се стреми непременно да доведе работата до „mode composé“** и „bi-composé“*** на безсмислицата. И наистина: първо, свети Макс вярва на уверенията на освобождаващите *себе си* буржоа, че освобождавайки *себе си* от заповедите и произвола на отделни лица, те освободили от това командуване и произвол масата на обществото изобщо. Второ, фактически те се освободиха не от „командуването и произвола на отделни лица“, а от господството на корпорацията, цеха, съсловията, едва след което се оказаха в състояние да упражняват в качеството на *действителни* отделни буржоа „командуване и произвол“ по отношение на работниците. Трето, те унищожиха само plus ou moins**** идеалистическата привидност на досегашното командуване и на досегашния произвол на отделни лица, за да поставят на нейно място това командуване и този произвол в материалната им груба форма. Той, буржоата, искаше неговото „командуване и произвол“ да не бъдат вече ограничени от досегашното „командуване и произвол“ на концентрираната в монарха, в аристокрацията и в корпорацията политическа власт, а най-много от изразените в буржоазните закони общи интереси на цялата буржоазна класа. Той направи само едно: издигна командуването и произвола *над* командуването и произвола на отделните буржоа (виж „Политическият либерализъм“).

Преминавайки след това към конюнктурата на отношенията, която с установяването на господството на буржоазията стана съвсем друга конюнктура на съвсем други отношения, свети Санчо, вместо да подложи тази конюнктура на действителен анализ, я оставя като всеобщата категория „конюнктура и т. н.“ и й дава още по-неопределеното название „случайност на обстоятелствата“, като че ли самото „командуване и произвол на отделни лица“ не е „конюнктура на отношенията“. Следователно, премахвайки по този начин реалната основа на комунизма, а именно *определената* конюнктура на отношенията при буржоазния строй, сега той може да превърне и сведения до такава ефирност комунизъм в своя свят комунизъм. „Това действително изглежда така“, като че ли „Щирнер“ е „човек със само идеално“, т. е. въображаемо, историческо „богатство“, *„съвършеният босяк“*. Виж „Книгата“, стр. 362.

* — „прост вид“. *Ред.*

** — „сложния вид“. *Ред.*

*** — „двойно сложния“. *Ред.*

**** — повече или по-малко. *Ред.*

Цялата тази велика конструкция или по-точно нейната голяма предпоставка се повтаря още веднаж много патетично на стр. 189 в следната форма:

„Политическият либерализъм унищожава неравенството между господари и слуги; той създава *безвластие*, анархия" (!); „господарят беше отделен от единичното лице, от егоиста, за да се превърне в *призрак*, в закон или държава."

Господство на призраци = (йерархия) = безвластие, равно на властта на „всемогъщите" буржоа. Както виждаме, това господство на призраци е, напротив, господство на *много* действителни господари; следователно комунизмът можеше със същото право да се разглежда като освобождение от това господство на мнозина, обаче свети Санчо не можеше да направи това, защото тогава биха били съборени както неговите логически конструкции на комунизма, така и цялата конструкция на „свободните". Но така е в цялата „Книга". Един единствен извод от собствените предпоставки на нашия светия, един единствен исторически факт проваля цели редици негови прозрения и резултати.

Четвърта историческа конструкция. — На стр. 350 свети Санчо извежда комунизма направо от отменяването на крепостното право.

I. *Голяма предпоставка:*

„Беше необикновено голяма придобивка, когато хората наложиха да бъдат *разглеждани*" (!) „като собственици. С това беше унищожено крепостното право и всеки, който дотогава сам беше *собственост*, стана сега *господар*."

(Съгласно mode simple на безсмислицата това отново значи: крепостното право беше премахнато веднага, щом биде премахнато.) Mode composé на тази безсмислица се заключава в това, че свети Санчо приема, че благодарение на светото съзерцание, благодарение на това, че хората са „разглеждали", а също така са били „разглеждани", те станали „собственици", докато всъщност цялата трудност се състоеше в това — да станат „собственици", а разглеждането дойде след това от само себе си; mode bi-composé на безсмислицата е, че когато отменяването на крепостната зависимост, което отначало беше още частично, бе започнало да развива своите последици и бе станало по този начин всеобщо — хората вече не можеха „да наложат" да бъдат „разглеждани" като *оправдаващи разходите* на притежаването (за собственика това притежаване бе вече свързано с много разходи); че следователно широките маси, „които дотогава сами бяха собственост", т. е. насила работници, „станаха" в резултат не „господари", а свободни работници.

II. *Малка историческа предпоставка,* която обхваща около осем века и на която „не личи наистина какво дълбоко съдържание има" (ср. Виганд, стр. 194).

„Обаче *отсега* нататък Твоята собственост и Твоето имущество са *вече* недостатъчни и *вече не* ще се признават; *затова* пък нарастват по стойност процесът на Твоя труд и самият Твой труд. Ние почитаме *сега* Твоето *овладяване* на нещата, както *преди*" (?) „Твоето притежаване на същите. Твоят труд е Твоето имущество. Ти сега си господар или собственик на добитото с труд, а не на наследеното" (пак там).

„Отсега нататък" — „вече не" — „затова пък" — „сега" — „както преди" — „сега" — „или" — „не" — такова е съдържанието на това изречение.

Макар „Щирнер" да е стигнал „сега" дотам, че Ти (т. е. Шелига) си господар на добитото с труд, а не на наследеното, все пак „сега" му идва на ум, че понастоящем е тъкмо обратното и това го кара да произведе комунизма като изчадие на тези две недоносчета-предпоставки.

III. *Комунистическо заключение.*

„Но тъй като **понастоящем** всичко е наследено и всеки грош, който Ти притежаваш, носи върху себе си не трудов, а наследствен печат" (кулминационна точка на безсмислицата), ***ТО*** всичко трябва да бъде претопено."

На това основание Шелига може да си въобрази, че е стигнал до точката, от която вижда както зараждането и гибелта на средновековните комуни, така и комунизма на XIX век. А с това свети Макс въпреки всичко „наследено" и „добито с труд" е стигнал не до „овладяване" на нещата, а, най-многото, само до „владеене" на безсмислицата.

Любителите на конструкции могат да видят още на стр. 421 как свети Макс, след като конструира комунизма от начало от крепостната зависимост, го конструира още като крепостна зависимост от един сюзерен — обществото — по същия образец, по който той превърна по-горе средството, с което ние придобиваме нещо, в „Светото", „по милостта" на което ни се дава нещо. Сега в заключение ще се спрем още само на няколко „проникновения" в същината на комунизма, произтичащи от приведените по-горе предпоставки.

Първо, „Щирнер" дава нова *теория на експлоатацията,* която се състои в това, че

„работникът в една фабрика за карфици работи само една част от карфицата, предава изработеното от ръка на ръка на другиго и бива използуван, експлоатиран от този друг" (стр. 158).

Следователно „Щирнер" прави тук откритието, че работниците в една фабрика се експлоатират взаимно, тъй като те „предават изработеното от ръка на ръка", един на друг, а фабрикантът, ръцете на когото съвсем не работят, не може и да експлоатира работниците. „Щирнер" дава тук ярък пример за плачевното положение,

в което комунизмът постави немските теоретици. Те трябва да се занимават сега и с обикновени неща като фабрики за карфици и т. н., по отношение на които те се държат като истински варвари, като индианци-оджибуе и новозеландци.

„Напротив", Щирнеровият комунизъм „гласи" (пак там):

„Всяка работа трябва да има за цел удовлетворяването на „Човека". Затова той" („Човекът") „трябва да стане *майстор* и в нея, т. е. трябва *да може* да я изпълнява като нещо цялостно".

„Човекът" трябва да стане майстор! — „Човекът" си остава производител на карфични главички, но се прониква от успокоителното съзнание, че карфичната главичка съставлява част от карфицата и че той *може* да изработи цяла карфица. Умората и отвращението, предизвикани от вечно повтарящото се изработване на карфични главички, се превръщат. благодарение на това съзнание в „удовлетворение за Човека". О, Прудон!

По-нататъшно прозрение:

„Тъй като комунистите обявяват само *свободната дейност* за същност" (iterum Crispinus*) „на човека, те се нуждаят, както и всички представители на *делничния начин на мислене*, от *неделен ден*, от възвисяване и назидание наред със своя *бездушен труд*."

Освен вмъкнатата тук „същност на човека". нещастният Санчо е принуден да превърне „свободната дейност" — което у комунистите значи: произтичащото от свободното развитие на всички способности творческо изявяване на живота на „цялостния субект" (изразявайки се по разбираем за „Щирнер" начин) — в „бездушен труд", а именно защото нашият берлинчанин забелязва, че тук не се касае за „тежкия труд на мисълта". С помощта на това просто превръщане той може сега да припише и на комунистите „делничен начин на мислене". А с еснафските делници в комунизма прониква, разбира се, и еснафската неделя.

Стр. 163: „Неделната страна на комунизма се състои в това, че комунистът вижда в Тебе човека, брата."

Следователно комунистът се явява тук и като „Човек", и като „Работник". Свети Санчо нарича това (пак там) „двояко *назначение* на човека от комуниста — по отношение на материалното придобиване и по отношение на придобиването на духовното".

Следователно тук той въвежда отново в комунизма дори „придобиването" и бюрокрацията, благодарение на което, разбира се, комунизмът „постига своята крайна цел" и престава да бъде кому-

* — отново Криспин. *Ред.*

низъм. Впрочем той не е можел да постъпи иначе, защото в неговия „Съюз“, който той конструира по-нататък, всеки също получава „двояко назначение“ — като човек и като „Единствен“. Той предварително узаконява този дуализъм с това, че го приписва на комунизма — метод, с който ние ще се срещнем пак в неговите разсъждения за ленната система и нейното използване.

На стр. 344 „Щирнер“ приема, че „комунистите“ искат „да разрешат въпроса за собствеността по мирен начин“, а на стр. 413 те дори апелират у него към самоотвержеността на хората и към чувството на самоотречение на капиталистите!* Малцината проявили се от времето на Бабьоф комунистически *буржоа,* които бяха нереволюционни, са много рядко явление; огромното болшинство от комунистите във всички страни е проникнато от революционен дух. Какво е мнението на комунистите „за чувството на самоотречение на богатите“ и за „самоотвержеността на хората“. свети Макс би могъл да узнае от няколко пасажа у Кабе, т. е. тъкмо оня комунист, който още повече от другите може да прави впечатление, че апелира към dévoûment, към самоотверженост**. Тези пасажи са насочени срещу републиканците и особено против атаката срещу комунизма на г. Бюше, след когото още се влачат в Париж много малък брой работници:

„Също така стои работата със самоотвержеността (dévoûment); това е учението на г. Бюше, този път освободено от католическата си форма, защото г. Бюше несъмнено се бои, че неговият католицизъм е противен на работническата маса и я отблъсква. „За достойно изпълнение на своя *дълг* (devoir) — казва Бюше — е нужна *самоотверженост* (dévoûment).“ — Нека разбере, който може, каква е разликата между devoir и dévoûment. — „Ние изискваме самоотверженост от всички както в името на великото национално единство, така и в името на обединяването на работниците ... необходимо е да бъдем обединени, способни за самопожертвуване (dévoués), да се поддържаме един друг.“ — Необходимо е, необходимо е — това е лесно да се каже, и то отдавна вече се казва и още дълго ще се казва с все същия успех, ако не се помисли за други средства! Бюше се оплаква от егоизма на богатите; но каква полза от подобни оплаквания? Бюше обявява за врагове всички, които не искат да се жертвуват.“

„„Ако — казва той — човек, намирайки се под властта на егоизма, отказва да се жертвува за другите, какво трябва да се прави тогава? ... Без да се колебаем нито за миг, ние ще дадем следния отговор: *обществото* винаги има

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Свети Макс отново си приписва тук мъдростта на смелия натиск и удар, като че ли цялата му шумотевица за въставащия пролетариат не е неудачният припев на Вайтлинг и на иеговия състоящ се от крадци „пролетариат“ — на Вайтлинг, един от малцината комунисти, които той познава по милостта на Блунчли“. *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Във Франция всички комунисти упрекват сенсимонистите и фуриеристите в миролюбие, отличавайки се от тях предимно по това, че се отказват от всякакво „мирно разрешение на въпроса“— така както в Англия чартистите се различават главно по същия признак от социалистите.“ *Ред.*

правото да вземе от нас това, което трябва да му принесем в жертва според повелята на нашия собствен дълг... Самоотвержеността е единственото средство за изпълнение на нашия дълг. Всеки от нас трябва да се жертвува винаги и навсякъде. Този, който от егоизъм отказва да изпълни своя дълг на самоотверженост, трябва да бъде *принуден* за това." — Така Бюше призовава всички хора: жертвувайте се, жертвувайте се! Мислете само за самопожертвуване! Не значи ли това да не разбираш човешката природа и да я потъпкваш с крака? Не е ли това фалшив възглед? Ние почти сме готови да кажем — *детински, нелеп* възглед." (Кабе, „Опровержение на доктрините на l'Atelier", стр. 19, 20.) — Кабе доказва по-нататък, на стр. 22, на републиканеца Бюше, че той неизбежно стига до „аристокрация на самоотвержеността" от различни степени, и след това иронично запитва: „Какво става с dévoûment? Къде остава dévoûment, ако хората се жертвуват само за да стигнат до най-високите стъпала на *йерархията?*... Подобна система би могла все пак да възникие в главата на човек, който мечтае да стане папа или кардинал — но в главата на работници!!!" — „Г-н Бюше не иска трудът да стане *приятно развлечение* и човекът да се труди за своето собствено благо и да си създава нови наслади. Той твърди... „че човекът съществува на земята само за да изпълни едно *предназначение,* един *дълг* (une fonction, un devoir)". „Не — проповядва той на комунистите, — човекът, тази велика сила, не е създаден за самия себе си (n'a point été fait pour lui-même)... Това е примитивна мисъл. Човекът е работник (ouvrier) в света, той трябва да изпълнява работата (oeuvre), която моралът предписва на неговата дейност, това е негов дълг... Никога да не изпускаме изпредвид, че трябва да изпълним едно високо предназначение (une haute fonction) — предназначение, което е започнало от първия ден на съществуването на човека и ще свърши само заедно с човечеството." — Но кой е открил на г. Бюше всички тия хубави неща? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même — което Щирнер би превел: само че откъде Бюше знае така добре какво именно трябва да прави човек?). — А впрочем нека разбере, който може. — Бюше продължава: „Как? Човекът е трябвало да чака хиляди векове, за да узнае от вас, комунистите, че е създаден за самия себе си и че неговата единствена цел е да живее във всевъзможни наслади?... Но не бива да се изпада в такова заблуждение. Не бива да се забравя, че *ние сме създадени, за да работим* (faits pour travailler), *да работим винаги,* и че можем да искаме само това, което е *необходимо за живота* (la suffisante vie), т. е. такова благосъстояние, при което ние бихме могли да изпълняваме както трябва нашето предназначение. Всичко, което излиза извън пределите на този кръг, е *абсурдно* и *опасно.*" — Но докажете това, докажете го! И не се задоволявайте да вещаете като пророк! Вие веднага започвате да говорите за *хиляди векове!* И след това — кой твърди, че нас са ни чакали през *всички* векове? А вас нима са ви чакали с всичките ваши теории за dévoûment, devoir, nationalité française association ouvrière*? — „В заключение — казва Бюше — ние ви молим да не се обиждате от това, което казахме. — Ние сме не по-малко вежливи французи и също ви молим да не се обиждате" (стр. 31). „*Вярвайте ни* — казва Бюше, — съществува communauté**, която е създадена отдавна и членове на която сте и вие." — „Повярвайте ни, Бюше — заключава Кабе, — станете комунист!"

„Самоотверженост", „дълг", „социален дълг", „право на обществото", „призвание, предназначение на човека", „предназначе-

* — самоотверженост, дълг, френска национaлност, работническо обединение. *Ред.*

** — общност. *Ред.*

на на човека роля на работник", „морално дело", „работническо обединение", „създаване на необходимото за живота" — нима всичко това не е същото, в което свети Санчо упреква комунистите, и в *липсата* на което упреква същите тези комунисти г. Бюше, чиито тържествени упреци Кабе излага на присмех? Не намираме ли тук дори Щирнеровата „йерархия"?

В заключение свети Санчо нанася на комунизма на стр. 169 смъртен удар, като изрича следното положение:

„Отнемайки (!) и *собствеността*, социалистите не си дават сметка, че тя се корени здраво в собствената природа на всекиго. Нима само парите и имуществото са собственост или всяко мое мнение е нещо мое, свойствено на мене? *Следователно* всяко мнение трябва да бъде унищожено или обезличено."

Нима мнението на свети Санчо, доколкото то не става и мнение на други, му дава власт над нещо, макар и над чуждото мнение? Изтъквайки тук срещу комунизма капитала на своето мнение, свети Макс отново само пуща в ход срещу него най-старите и най-тривиални буржоазни обвинения и мисли, че е казал нещо ново само затова, защото за него, „образования" берлинчанин, тези изтъркани пошлости са нови. Наред с мнозина други и след мнозина други същото е казал много по-добре Дестют де Траси преди тридесетина години и по-късно — в цитираната по-долу книга. Например:

„Подготвен бе истински процес на собствеността, привеждаха се доводи за и против нея, като че ли от нас зависи да решим да има ли собственост на земята или да няма; но това значи съвсем да не се разбира природата на човека" („Трактат за волята", Париж, 1826, стр. 18).

И ето г. Дестют де Траси се залавя да доказва, че propriété, individualité и personnalité* — са тъждествени, че в „Аз" вече се съдържа „Моето", и намира естествената основа на частната собственост в това, че

„природата е надарила човека с неизбежна и неотчуждаема собственост, собствеността на своята индивидуалност" (стр. 17). — Индивидът „ясно вижда, че това *Аз* е изключителен собственик на тялото, одушевявано от него, на органите, привеждани в движение от него, на всичките им способности, на всичките сили и действия, които те произвеждат, на всичките им страсти и постъпки; защото всичко това завършва и започва с това Аз, съществува само чрез него, привежда се в движение само от неговото действие; и никое друго лице не може нито да се ползува от самите оръдия, нито да се подлага на същото въздействие от тяхна страна" (стр. 16). — „Собствеността съществува, макар и не навсякъде, където съществува усещащ индивид, във всеки случай навсякъде, където съществува желаещ индивид" (стр. 19).

---

* — собственост, индивидуалност и личност. *Ред*

След като отъждествява по този начин частната собственост и личността, Дестют де Траси посредством игра на думи: propriété* и *propre***, стига, подобно на „Щирнер", който си играе с думите: Mein*** и Meinung****, *Eigentum****** и *Eigenheit******* — до следния извод:

„Следователно съвсем безполезно е да се спори дали не е по-добре никой от нас да няма нищо собствено (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous)... във всеки случай това е все едно да се пита не е ли желателно да бъдем съвсем различни от това, което сме в действителност, и дори да се изследва не би ли било по-добре съвсем да не съществуваме" (стр. 22).

„Това са крайно популярни", станали вече традиционни възражения срещу комунизма, „и именно затова" няма „нищо чудно, че Щирнер" ги повтаря.

Ако ограниченият буржоа казва на комунистите: унищожавайки собствеността, т. е. моето съществуване като капиталист, едър земевладелец, фабрикант и вашето съществуване като работник, вие унищожавате моята и вашата индивидуалност; отнемайки ми възможността да експлоатирам вас, работниците, да прибирам моята печалба, лихва или рента, вие ми отнемате възможността да съществувам като индивид; следователно, ако буржоата заявява на комунистите: унищожавайки моето съществуване *като буржоа,* вие унищожавате съществуването ми *като индивид;* ако по този начин той отъждествява себе си като буржоа със себе си като индивид, то не може поне да му се отрича откровеност и безсрамие. За буржоата това е действително така: той се смята за индивид само доколкото е буржоа.

Но когато на сцената излязат теоретиците на буржоазията и дадат на това твърдение общ израз, когато те и теоретически отъждествят собствеността на буржоата с индивидуалността и искат логически да оправдаят това отъждествяване, едва тогава тази глупост става възвишена и свещена.

По-горе „Щирнер" опроверга комунистическото унищожаване на частната собственост, като най-напред превърна частната собственост в „притежаване", а след това обяви глагола „притежавам", „имам" за незаменима дума, за вечна истина, защото и в комунистическото общество може да се случи Щирнер „да има" болки в

* — *собственост. Ред.*
** — *свое, особено. Ред.*
*** — мое. *Ред.*
**** — мнение. *Ред.*
***** — *собственост. Ред.*
****** — *особеност. Ред.*

стомаха. Съвсем по същия начин той обосновава сега неотменимостта на частната собственост, като я превръща в понятието собственост, като използува етимологичната връзка между думите Eigentum и eigen* и обявява думата „свойствен“ за вечна истина, защото и при комунистическия строй може да се случи да му бъдат „свойствени“ болки в стомаха. Цялата тази теоретическа глупост, която търси убежище в етимологията, би била невъзможна, ако действителната частна собственост, която комунистите се стремят да унищожат, не беше превърната в абстрактното понятие „собственост изобщо“. С това се спестява, от една страна, необходимостта да се каже нещо или поне да се знае нещо за действителната частна собственост, а, от друга, може лесно да се открие в комунизма противоречие, тъй като *след* унищожаването на *(действителната)* собственост при комунизма, разбира се, не е трудно да се открият в него още редица неща, които могат да се подведат под понятието „собственост изобщо“. В действителност работата, разбира се, стои тъкмо наопаки**. В действителност аз имам частна собственост само дотолкова, доколкото имам нещо, което може да се продаде, докато особеностите, които ми са свойствени, съвсем не могат да бъдат предмет на покупко-продажба. Моето палто е моя частна собственост само дотогава, докато мога да го пласирам, заложа или продам, докато то може да бъде предмет на покупко-продажба. Изгуби ли то това свойство, превърне ли се в парцали, то може да има за мене редица свойства, които го правят ценно *за мене,* то може дори да стане мое свойство и да направи от мене окъсан индивид. Но на никой икономист няма да му дойде на ум да причислява това палто към моята частна собственост, защото то не ми дава възможност да се разпореждам с никакво, дори най-малко количество чужд труд. Може би само юристът, идеолог на частната собственост, може още да бръщви нещо подобно. Частната собственост отчуждава индивидуалността не само на хората, но и на нещата. Земята няма нищо общо с поземлената рента, машината — нищо общо с печалбата. За земевладелеца земята има само значението на поземлена рента, той дава под аренда своите участъци и получава аренда; земята може да изгуби това свойство, без да изгуби нито едно от вътрешно присъщите ѝ свойства, без да се лиши например от каквато и да било част от своето плодородие; мярката и дори самото

* — особен, свойствен. *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Действителната частна собственост е тъкмо най-всеобщото — нещо, което няма никакво отношение към индивидуалността и дори направо я разрушава. Доколкото аз се проявявам като частен собственик, дотолкова не се проявявам като индивид — теза, която ежедневно се доказва от браковете по сметка“. *Ред.*

съществуване на това свойство зависи от обществените отношения, които се създават и унищожават без съдействието на отделните земевладелци. Така е и с машината. Колко малко общо имат парите, най-общата форма на собствеността, с личното своеобразие, до каква степен те дори са му пряко противоположни, това още Шекспир знаеше по-добре от нашия теоретизиращ дребен буржоа:

„Има тук достатъчно злато,
Черното за да направи бяло,
Грозното — прекрасно, всеки грях —
Правдивост, низкото — възвишено,
Страхливеца — храбрец безстрашен,
А стария — и млад, и свеж!
Да, този роб червен, той прави...
Дори проказата краснва...
...На престарялата вдовица
Води той женихи; прави ароматна
И цветуща като майски ден жертвата
На мръсни язви, която болницата даже,
Отвратена, прогонва надалеч от своите стени!...
...Ти, видим бог за нас,
Несродните предмети що сближаваш
И повеляваш им да се целуват...!“[82]

С една дума, поземлената рента, печалбата и т. н., тези форми на действителното съществуване на частната собственост, представляват *обществени отношения*, съответствуващи на определено стъпало на производството, а са *„индивидуални“* само дотогава, докато не са се превърнали в окови на наличните производителни сили.

Според Дестют де Траси по-голямата част от хората, пролетариите, трябва отдавна да са загубили всяка индивидуалност, макар че в наши дни изглежда така, като че ли именно сред тях наймного се развива индивидуалността. Буржоата може без труд да докаже, изхождайки от своя език, тъждеството на меркантилните и индивидуалните, или дори на общочовешките отношения, защото самият този език е продукт на буржоазията и поради това както в действителността, така и в езика отношенията на покупко-продажба са станали основа на всички други отношения. Например propriété, собственост и свойство, property, собственост и своеобразие, „eigen“ — в меркантилен и в индивидуален смисъл, valeur, value, Wert* — commerce, Verkehr** — échange, exchange, Austausch*** и т. н., които се употребяват както за комерчески отношения, така и за свойства и взаимоотношения на индивидите като та-

* — стойност. *Ред.*
** — търговия, общуване. *Ред.*
*** — размяна. *Ред.*

кива. В останалите съвременни езици е точно така. Ако свети Макс сериозно възнамерява да експлоатира тази двусмисленост, то няма да му бъде трудно да направи редица нови, блестящи икономически открития, без да знае нищо от политическа икономия; и действително привежданите от него нови икономически факти, за които ще стане дума по-долу, се отнасят изцяло до областта на тази синонимика.

Нашият добродушен и лековерен Jacques взема толкова сериозно играта на буржоата с думите Eigentum и Eigenschaft*, с такъв свещен трепет, че дори се старае, както ще видим по-долу, да се отнася към своите собствени свойства като частен собственик.

Най-после, на стр. 412 „Щирнер" поучава комунизма, че

„*всъщност* се напада" (т. е.: комунистите нападат) „не собствеността, а отчуждаването на собствеността".

В това си ново откровение свети Макс само повтаря стария фокус, който вече неведнаж е бил използуван например от сенсимонистите. Ср. например „Лекции за промишлеността и финансите", Париж, 1832, където между другото четем:

„Собствеността не се премахва, а се изменя нейната форма... само че тя тепърва *става истинска персонификация*... само че тя тепърва придобива своя действителен индивидуален характер" (стр. 42, 43).

Тъй като тази фраза, пусната в ход от французите и надута особено от Пиер Леру, беше твърде доброжелателно подхваната от немските спекулативни социалисти и използувана от тях за по-нататъшни спекулации, а накрая даде повод за реакционни интриги и практическо мошеничество, ние ще я разгледаме не тук, където тя нищо не казва, а по-долу, в раздела за „истинския социализъм".

Свети Санчо, вървейки по стъпките на използувания от Райхардт Вьонигер, с особено удоволствие прави от пролетариите, а с това и от комунистите *„босяци"*. Той определя своя „босяк" на стр. 362 като „човек, притежаващ само идеално богатство". Ако Щирнеровите „босяци" създадат някога, подобно на парижките просяци през XV век, свое босяшко царство, тогава свети Санчо ще бъде босяшки цар, защото той е „съвършеният" босяк, човек, който няма дори идеално богатство и поради това живее от лихвите от капитала на своето мнение.

С. Хуманният либерализъм

След като свети Макс изтълкува посвоему либерализма и комунизма като несъвършени форми на съществуване на философ-

* — собственост и свойство. *Ред.*

ския „човек“, а с това и на най-новата немска философия изобщо (на което той имаше право, доколкото не само либерализмът, но и комунизмът получиха в Германия дребнобуржоазна и същевременно високопарно-идеологична форма), сега за него не представлява ни най-малък труд да изобрази най-новите форми на немската философия, които той нарече „хуманен либерализъм“, като съвършен либерализъм и комунизъм и заедно с това като критика на единия и другия.

С помощта на тази света конструкция се получават следните три забавни превръщания (ср. също „Стопанството на Стария завет“):

1) Отделният индивид не *е* човек, поради това той нищо не значи — никаква лична воля, подчинение на заповеди — „чието име ще бъде“: „безстопанствен“ — политически либерализъм, който вече разгледахме по-горе.

2) Отделният индивид *няма* нищо човешко, затова няма място за Мое и Твое или за собственост: „безимотен“ — комунизъм, който също вече разгледахме.

3) В критиката отделният индивид трябва да направи място на едва сега намерения Човек: „безбожен“ = тъждество на „безстопанствен“ и „безимотен“ — хуманен либерализъм (стр. 180—181). — Непоколебимото правоверие на нашия Jacques достига своя връх на стр. 189, където той излага по-подробно това последното отрицателно единство:

„Егоизмът на собствеността ще се лиши от последното си достояние дори ако думите „боже мой“ станат безсмислени, *защото*“ (най-голямото „Защото“) „бог съществува само ако предмет на неговата грижа е спасението на всеки отделен индивид, както този последният търси в бога своето спасение“.

Съобразно с това френският буржоа „ще се лиши“ от своята „последна“ „собственост“ едва тогава, когато от езика бъде изгонена думата adieu*. В пълно съгласие с предидущата конструкция собствеността върху бога, светата собственост в небесата, собствеността на фантазията, фантазията на собствеността се обявява тук за върховна собственост и последно средство за спасението на собствеността.

От тези три илюзии за либерализма, комунизма и немската философия той скърпва сега своя нов — и благодарение на „Светото“ този път последен — преход към *„Аз“*. Преди да го последваме, ще хвърлим още един поглед върху неговата последна „тежка жизнена борба“ с „хуманния либерализъм“.

* — сбогом. *Ред.*

След като нашият добродетелен Санчо в своята нова роля на caballero andante*, и то caballero de la tristisima figura**, преброди цялата история, сражавайки се и „поваляйки с едно духване" навсякъде духове и привидения, „змейове и щрауси, горски духове и таласъми, пустинни зверове и диви котки, пеликани и ежове" (ср. Книга на пророк Исая, 34, 11—14), какво облекчение трябва да изпитва той сега, след като се е върнал най-после от скитанията по всички тези различни страни на своя остров Баратария, в „страната" като такава, в която „Човекът" ходи in puris naturalibus!*** Да си спомним още веднаж неговата велика теза, натрапената му догма, на която почива цялата му конструкция на историята, че

„истините, произтичащи от понятието *Човек*, се почитат свето като откровения именно на това понятие"; „откровенията на това свето понятие", дори „като се премахнат някои разкрили се с помощта на това понятие истини, не се лишават от светостта си" (стр. 51).

Едва ли е нужно да повтаряме още веднаж това, което вече доказахме на светия автор при разбора на всичките му примери, именно че емпиричните отношения съвсем не са създадени от светото понятие човек, а от действителните хора в тяхното действително общуване и че след това, със задна дата, хората конструират тези отношения, изобразяват ги, представят си ги, укрепват ги и ги оправдават като откровения на понятието „човек". Да си спомним също и неговата иерархия. А сега да преминем към хуманния либерализъм.

На стр. 44, където свети Макс „накратко" „противопоставя един на друг теологическия възглед на Фойербах и Нашия възглед", на Фойербах не се противопоставя нищо освен фраза. Ние вече видяхме при фабрикуването на духовете как „Щирнер" възнасяше стомаха си на небето (трети диоскур, закрилник срещу морска болест), защото той и неговият стомах са „различни имена на съвсем различни неща" (стр. 42). Подобно на това тук същността се явява първоначално и като съществуващо нещо. И „ето, казва се" (стр. 44):

„Висшето същество *е* несъмнено същността на човека, но именно защото то е неговата *същност*, а не той самият, *съвсем безразлично е* дали виждаме тази същност вън от човека и я съзерцаваме като „бог", или я намираме в човека и я наричаме „същност на човека" или „Човек". *Аз* не съм нито бог, нито „Човек", нито висше същество, нито Моя същност, и затова по същина е все едно дали Аз *мисля* тази същност в Себе си или вън от Себе си."

---

* — странствуващ рицар. *Ред.*

** — рицар на най-печалния образ. *Ред.*

*** — в първобитна голота. *Ред.*

Следователно тук „същността на човека“ се предпоставя като съществуващо нещо, тя *е* „висше същество“, тя не *е* „Аз“, и свети Макс, вместо да каже нещо за „същността“, се ограничава с простото заявление, че е „безразлично“ „дали Аз *я мисля* в Себе си или вън от Себе си“, дали на това място или на друго. Че това безразличие по отношение на същността съвсем не е проста небрежност на стила, се вижда вече от това, че той самият прави разлика между съществено и несъществено и че у него може да фигурира дори *„благородната същност* на Егоизма“ (стр. 72). Впрочем всичко, което досега немските теоретици казваха за същността и несъщността, е казано вече от Хегел много по-добре в „Логиката“.

Безграничното правоверие на „Щирнер“ по отношение на илюзиите на немската философия получава концентрирания си израз, както видяхме, в това, че той непрекъснато поставя на мястото на историята „Човека“ като единствено действуващо лице; той си въобразява, че „Човекът“ е създал историята. Сега ще видим това и при Фойербах, чиито илюзии „Щирнер“ приема безрезервно, за да продължи на тяхна основа своите построения.

Стр. 77: „Изобщо Фойербах извършва *само разместване на субекта и предиката,* като отдава предпочитание на последния. Но тъй като той сам казва: „Любовта е свещена не защото е предикат на бога (и по тази причина никога не е била свещена за хората), а е предикат на бога, защото е божествена чрез и за самата себе си“, той би могъл да стигне до извода, че борбата е трябвало да се започне срещу самите предикати, срещу любовта и срещу всичко свето. Как е могъл той да се надява да отвърне хората от *бога,* щом им е оставил *божественото?* И ако, както казва Фойербах, за хората най-главното винаги са били предикатите на бога, а не самият бог, Фойербах със спокойна съвест би могъл да им остави тези паети и занапред, тъй като куклата — същинската ядка — е останала незасегната.“

Щом така казва *„самият“* Фойербах, това е за Jacques le bonhomme достатъчно основание да *му вярва,* че хората са почитали любовта, защото тя е „божествена чрез и за самата себе си“. Ако в действителност е ставало тъкмо *обратното* на това, което казва Фойербах — и ние „се осмеляваме да кажем това“ (Виганд, стр. 157), — ако за хората нито бог, нито неговите предикати са били някога главното, ако и това твърдение е само религиозна илюзия на немската теория — то значи с нашия Санчо се случва същото, което се е случило с него още у Сервантес, когато веднаж, докато той спял, му поставили четири кола под самара и откарали магарето му изпод него.

Опирайки се на тези изказвания на Фойербах, Санчо започва боя, който също е предусетен вече от Сервантес в деветнадесетата глава, в която ingenioso hidalgo* се сражава с предикатите, с мас-

* — хитроумният хидалго. *Ред.*

кираните, когато те носят да погребват трупа на света и уплетени в своите мантии и савани, не могат да мръднат, така че за нашия хидалго е лесно да ги събори със своята тояга и здраво да ги набие. Последният опит да използува по-нататък крайно изтърканата критика на религията като самостоятелна сфера, да продължава да стои в рамките на предпоставките на немската теория и все пак да си дава вид, че излиза извън тези рамки, и да забърка от този оглозган до последната жилка кокал още Рамфордова просяшка чорба за „Книгата" — този опит означаваше борба срещу материалните отношения не в техния действителен вид, нито дори в земните илюзии на практически предадените всецяло на съвременния свят хора, а в небесния екстракт на земния образ на тези отношения като предикати, като еманации на бога, като ангели. Така небесното царство беше отново населено и на стария начин на експлоатация на това небесно царство отново беше дадена изобилна храна. Така на мястото на действителната борба отново беше поставена борбата с религиозната илюзия, с бога. Свети Бруно, който си изкарва хляба от теологията, прави в своята „тежка жизнена борба" срещу субстанцията същия опит pro aris et focis* — като теолог да излезе извън рамките на теологията. Неговата „субстанция" не е нищо друго освен съединените под едно име предикати на бога; с изключение на „личността", която той запазва за себе си — това са ония предикати на бога, които пак не са нищо друго освен задоблачни названия на представите на хората за техни определени емпирични отношения — представи, за които те по-късно лицемерно се залавят от практически съображения. Емпиричното, материалното поведение на тези хора, естествено, не може дори да се разбере с помощта на наследеното от Хегел теоретическо въоръжение. Благодарение на това, че Фойербах разобличи религиозния свят като илюзия на земния свят, който у самия Фойербах фигурира още само като *фраза*, пред немската теория възникна от само себе си въпросът, който у Фойербах остана без отговор: как стана така, че хората „си вгълпиха в главата" тези илюзии? Този въпрос дори за немските теоретици прокара пътя към материалистическия възглед за света, възглед, който *не е без предпоставки*, а емпирично изучава тъкмо действителните материални предпоставки като такива и поради това е за пръв път *действително* критически. Този път беше набелязан още в „Deutch-Französische Jahrbücher" — в „Увода към критиката на Хегеловата философия на правото" и в статията „Към еврейския въпрос". Но тъй като тогава това беше облечено още във философска фразеология, то срещащите се там по тради-

* — за защита на олтарите и огнищата. *Ред.*

ция философски изрази като „човешка същност", „род" и т. н. — дадоха на немските теоретици желания повод да разберат неправилно действителния ход на мислите и да си въобразят, че тук отново се касае само за ново обръщане на техните изтъркани теоретически сюртуци; тогава и Dottore Graziano на немската философия, доктор Арнолд Руге, си въобрази, че и занапред ще може да размахва нескопосно ръце и да парадира със своята педантски-шутовска маска. Нужно е „да оставим философията настрана" (Виганд, стр. 187, ср. Хес, „Последните философи", стр. 8), нужно е да изскочим от нея и като обикновени хора да се заловим да изучаваме действителността. За това и в литературата има огромен материал, който, разбира се, не е известен на философите. Когато след това човек се намери отново лице с лице с хора от рода на *Круммахер* или *„Щирнер"*, той намира, че те много отдавна са останали „назад", на по-ниско стъпало. Философията и изучаването на действителния свят се отнасят помежду си, както онанизмът и половата любов. Свети Санчо, който въпреки че му липсват мисли — което ние констатирахме търпеливо, а той много патетично, — остава в рамките на света на чистите мисли, може да се спаси от този свят, разбира се, само с един морален постулат, с постулата на *„липсата на мисли"* (стр. 196 на „Книгата"). Той е бюргер, който се спасява от търговията посредством banqueroute cochonne[83], в резултат на което той, разбира се, става не пролетарий, а несъстоятелен банкрутирал бюргер. Щирнер става не човек на практическия живот, а лишен от мисли, банкрутирал философ.

Наследените от Фойербах предикати на бога като господствуващи над хората действителни сили, като иерарси — ето този поставен на мястото на емпиричния свят изрод, който „Щирнер" намира. До такава степен цялата му „особеност" почива само върху това, което му е „внушено". Ако „Щирнер" (виж също стр. 63) хвърля упрек върху Фойербах за това, че не достига до нищо, защото превръща предиката в субект и обратно, то самият той е много по-малко способен да стигне до нещо, защото свето приема тези превърнати в субекти Фойербахови предикати за действителни личности, господствуващи над света, а тези фрази за отношенията — за действителните отношения, дава им предиката „свет", *превръщайки този предикат в субект,* в „Светото", т. е. прави същото, в което упреква Фойербах. И ето, след като съвсем се е отървал по този начин от определеното съдържание, за което ставаше дума, той започва своята борба, т. е. дава воля на своята „омраза", срещу това „Свето", което, разбира се, винаги остава същото. У Фойербах има още съзнанието — за което свети Макс го и упреква, — „че у него става дума „само за унищожаване на една илюзия"" (стр. 77 от

„Книгата“), макар че Фойербах придава на борбата срещу тази илюзия все още твърде голямо значение. У „Щирнер“ и това съзнание „го няма“, той действително вярва, че абстрактните мисли на идеологията господствуват в съвременния свят, той вярва, че в своята борба срещу „предикатите“, срещу понятията, той напада вече не една илюзия, а действителните сили, които властвуват над света. Оттук неговият маниер да поставя всичко надолу с главата, оттук безмерното лековерие, с което той взема за чиста монета всички престорено набожни илюзии, всички лицемерни уверения на буржоазията. Колко малко впрочем „куклата“ е „същинската ядка“ на „паетите“ и колко куца това красиво сравнение най-добре личи от „куклата“ на самия „Щирнер“ — неговата „Книга“, която няма никаква, нито „същинска“, нито „несъщинска“ „ядка“, и където дори малкото, което се съдържа на нейната 491 страница, едва ли заслужава дори названието „паети“. — Но ако непременно трябва да намерим в нея някаква „ядка“, тази ядка е *немският дребен буржоа*.

Откъде впрочем се е взела омразата на свети Макс към „предикатите“, за това той сам дава крайно наивно обяснение в „Апологетичния коментар“. Той привежда следното място от „Същност на християнството“ (стр. 31): „Истински атеист е само този, за когото *предикатите* на божествената същност, като например любов, мъдрост, справедливост са нищо, а не този, за когото само *субектът* на тези предикати е нищо“, и след това се провиква тържествуващо: *„Нима всичко това го няма у Щирнер?“* — „Тук е мъдростта“. Свети Макс е намерил в току-що приведеното място намек как би трябвало да постъпи човек, за да отиде *„по-делеч от всички“*. Той вярва на Фойербах, че приведеното по-горе място разкрива „същността“ на *„истинския атеист“*, и приема от него „задачата“ да стане „истински атеист“. „Единственият“ е *„истинският атеист“*.

Още по-лековерно, отколкото по отношение на Фойербах „оперира“ той по отношение на свети Бруно или на „Критиката“. Ние постепенно ще видим как той приема всичко, което му натрапва „Критиката“, как се поставя под нейния полицейски надзор, как тя му внушава неговия живот, неговото „призвание.“ Засега е достатъчно като пример за неговата вяра в Критиката да посочим, че на стр. 186 той изобразява „Критиката“ и „Масата“ като две лица, които се борят едно срещу друго и „се стараят да се освободят от егоизма“, а на стр. 187 „взема“ и двете „за това, за което *те ... се представят“*.

С борбата срещу хуманния либерализъм завършва дългата борба на Стария завет, когато човекът е бил наставник, водещ към

Единствения; времената се изпълниха и евангелието на благодатта и радостта сполетява грешното човечество.

Борбата за „Човека" е изпълнението на думата, написана у Сервантес в двадесет и първата глава, „в която се разказва за великото приключение, за завоюването на скъпоценния шлем на Мамбрин". Нашият Санчо, който във всичко подражава на бившия си господар и сегашен слуга, „се е заклел да завоюва за себе си шлема на Мамбрин" — Човека. След като в различните си „походи"* той напразно бе търсил желания шлем у Древните и Новите, у либералите и комунистите, „той видя в далечината конник, на главата на когото нещо блестеше като злато". И ето че той казва на Дон Кихот—Шелига: „Ако не се лъжа, насреща ни идва човек, на чиято глава е шлемът на Мамбрин, същият шлем, който, както знаеш, Аз се заклех да намеря." „Ваша милост, бъдете предпазлив в думите си и още повече в постъпките си" — отговаря поумнелият през това време Дон Кихот. — „Кажи ми, нима не виждаш, че насреща ни иде рицар на сив кон и че на главата му има златен шлем?" — „Аз виждам и забелязвам — отговаря Дон Кихот, — че иде някакъв човек на сиво магаре като вашето, а на главата си има нещо, което блести." — „Та това именно е шлемът на Мамбрин" — казва Санчо.

През това време към тях с лек тръст се приближава светият бръснар *Бруно* на своето магаре, Критиката, с бръснарския си леген на главата; свети Санчо се насочва срещу него с копие в ръка, свети Бруно скача от своето магаре, изтърва легена на земята (затова тук, на събора, ние го видяхме без този леген) и тича през глава, „защото той е въплътеният Критик". Свети Санчо вдига с огромна радост шлема на Мамбрин и на бележката на Дон Кихот, че той съвсем прилича на бръснарски леген, отговаря: „Този знаменит вълшебен шлем, превърнал се в „призрак", несъмнено е бил в ръцете на човек, който не е можел да го оцени по достойнство и ето че той е стопил едната му половина, а от другата половина е направил това, което, както казват, прилича на бръснарски леген; впрочем, както и да изглежда той за непосветеното око, за мене, който знае неговата цена, това е безразлично."

„Второто великолепие, втората собственост е сега придобита!"

Сега, след като завоюва своя шлем — „Човека", той въстава срещу него, започва да се отнася към него като към свой „най-не-

---

* Игра на думи: „Auszüge" означава „походи", а също и „извлечения", „извадки". *Ред.*

примирим враг“ и направо му заявява (защо, ще видим после), че Той (свети Санчо) не е „Човекът“, а „Нечовекът, Безчовечното“. В качеството на това „Безчовечно“ той потегля за Сиера-Морена, за да се подготви чрез покаяния за великолепието на Новия завет. Той се съблича там „гол голеничък“ (стр. 184), за да достигне своята особеност и да надмине това, което неговият предшественик прави у Сервантес в двадесет и петата глава: „И като свали бързо панталона си, той остана полугол по риза и без да се замисли, направи два кози скока във въздуха с главата надолу и с краката нагоре, като разкри при това такива неща, които накараха верния му оръженосец да обърне Росинант, за да не ги види.“ „Безчовечното“ далеч надминава своя светски първообраз. То *„решително обръща гръб на самото себе си,* като се отвръща по този начин от безпокоящия го критик“ и „го оставя настрана“. *„Безчовечното“* се впуща след това в спор с „оставената настрана“ Критика, „презира самото себе си“, „мисли себе си чрез сравнение с друго“, „заповядва на бога“, „търси своето най-добро Аз вън от себе си“, кае се за това, че още не е било единствено, обявява се за Единственото, „егоистичното и *Единственото“* — макар че това едва ли е било нужно, след като решително е обърнало гръб на *самото себе си.* „Безчовечното“ е направило всичко това със собствени сили (виж *Пфистер,* „История на германците“) и ето че сега на своето магаре то влиза, просветлено и тържествуващо, в царството на Единствения.

Край на Стария завет.

Новият завет: „Аз“

1. Стопанството на Новия завет

Ако в Стария завет предмет на назиданието беше за нас „единствената“ логика, която се разгръщаше в рамките на *миналото,* сега пред нас е *съвременността* в рамките на „единствената“ логика. Ние вече достатъчно осветлихме „Единствения“ в неговите многообразни допотопни „пречупвания“ — като мъж, кавказки кавказец, съвършен християнин, истина на хуманния либерализъм, отрицателно единство на реализма и идеализма и т. н. и т. н. Заедно с историческата конструкция на „Аз“ се руши и самото „Аз“. Това „Аз“, краят на една историческа конструкция, не е „телесно“, родено плътски от мъж и жена Аз, което не се нуждае от никаква конструкция, за да съществува; това е „Аз“, духовно родено от две категории: „идеализма“ и „реализма“, чисто мисловно съществуване.

Новият завет, който е вече разложен заедно със своята предпоставка, със Стария завет, има едно буквално толкова мъдро организирано домакинство, както и Старият, но „с различни превръщания", както се вижда от следващата по-долу таблица:

I. *Особеността* = Древните, дете, негър и т. н. в тяхната *истина,* упорито издигане от „света на нещата" до „собствен" възглед и до овладяване на този свят. У Древните това доведе до избавление от света, у Новите — до избавление от духа, у либералите — до избавление от личността, у комунистите — до избавление от собствеността, у хуманните либерали — до избавление от бога, следователно изобщо до категорията избавление (свобода) като цел. Отречената категория *избавление* е *особеността,* която няма, разбира се, друго съдържание освен това избавление. Особеността е философски конструираното свойство на всички свойства на Щирнеровия индивид.

II. *Собственикът* като такъв — Щирнер е проникнал зад *неистинността* на света на нещата и света на духа, следователно — *Новите,* фаза на християнството в логическото развитие: юноша, монголец. — Както Новите се превръщат в трояко определени свободни, така собственикът се разпада на три по-нататъшни определения:

1. *Моята власт* — съответствува на *политическия либерализъм,* в който се разкрива *истината на правото;* правото като власт на „Човека" се превръща във властта като право на „Аз". Борба срещу *държавата като такава.*

2. *Моето общуване* — съответствува на *комунизма,* при което се разкрива *истината на обществото,* и обществото като опосредствувано от „Човека" общуване (в неговите форми на затворническо общество, семейство, държава, буржоазно общество и т. н.) се свежда до общуването на „Аз".

3. *Моето самонаслаждение* — съответствува на критическия, *хуманния либерализъм,* в който *истината на критиката,* поглъщането, разлагането и истината на абсолютното самосъзнание се разкрива като самопоглъщане, а критиката като разлагане в интерес на Човека се превръща в разлагане в интерес на „Аз".

Своеобразието на индивидите се сведе, както видяхме, до всеобщата категория особеност, която беше отрицание на избавлението, на свободата изобщо. Описанието на особените свойства на индивида може следователно отново да се състои само в отрицание на тази „свобода" в нейните три „пречупвания"; всяка от тези отрицателни свободи се превръща сега посредством нейното отрицание в положително свойство. Разби-

ра се, както в Стария завет избавлението от света на нещата и от света на мислите се схващаше вече като присвояване на двата тези свята, така и тук тази особеност, или присвояването на нещата и мислите, ще бъде отново представена като съвършено избавление.

„Аз“ с неговата собственост, с неговия свят, състоящ се от току-що „сигнализираните“ свойства, е *собственик*. Като наслаждаващо се от самото себе си и поглъщащо само себе си, това е „Аз“ на втора степен, собственик на собственика, от когото то е избавено в също такава степен, в каквато го владее; следователно това е „абсолютната отрицателност“ в нейното двойно определение: като индиферентност, „безразличие“, и като отрицателно отношение към себе си, към собственика. Неговото право на собственост, разпростряно върху целия свят, и неговото избавление от света са се превърнали сега в това отрицателно отношение към себе си, в това саморазтваряне и самопринадлежане на собственика. Определеното по този начин Аз е —

III. *Единственият*, цялото съдържание на когото отново се свежда до това, че е собственик плюс философско определение на „отрицателното отношение към себе си“. Дълбокомисленият Jacques си дава вид като че ли за този Единствен не може да се каже нищо, защото той е жив, телесен, неконструируем индивид. Но тук работата стои по-скоро така, както с Хегеловата абсолютна идея в края на „Логиката“ и с абсолютната личност в края на „Енциклопедията“, за които също не може да се каже нищо, защото конструкцията вече съдържа всичко, което може да бъде казано за такива конструирани личности. Хегел знае това и не се стеснява да го признае, а Щирнер лицемерно твърди, че неговият „Единствен“ е още нещо друго, не само конструиран Единствен, но нещо неизразимо, а именно — въплътен индивид. Тази лицемерна привидност ще изчезне, ако всичко това се преобърне, ако се определи Единственият като собственик и се каже за собственика, че всеобщата категория особеност е негово всеобщо определение; с това ще бъде казано не само всичко, което *„може да бъде казано“* за Единствения, но и всичко, което той изобщо *представлява* — минус фантазиите на Jacques le bonhomme за него.

„О, каква дълбочина на богатството, на мъдростта и познанието на Единствения! Колко непостижими са неговите мисли и колко неизповедими са неговите пътища!“

„Гледай, такива са неговите деяния; и колко малко сме слушали за него!“ (Книга на Иов, 26, 14).

2. Феноменология на съгласния със себе си егоист, или Учение за оправданието

Както вече видяхме в „Стопанството на Стария завет“ и по-нататък, истинският, съгласният със себе си егоист, за когото говори свети Санчо, по никой начин не бива да се смесва с тривиалния всекидневен егоист, с *„егоиста в обикновения смисъл на думата“*. Напротив, както този последният (предаденият на света на нещата, дете, негър, Древни и т. н.), така и самоотверженият егоист (предаденият на света на мислите, юноша, монголец, Нови и т. н.) са негова предпоставка. Обаче тайнствата на Единствения са такива по природа, че тази противоположност и произтичащото от нея отрицателно единство — *„съгласният със себе си егоист“* — могат да бъдат разгледани едва тук, в Новия завет.

Тъй като свети Макс иска да представи „истинския егоист“ като нещо съвсем ново, като цел на цялата предшествуваща история, той трябва, от една страна, да докаже на самоотвержените, на проповедниците на dévoûment*, че те са егоисти по неволя, а на егоистите в обикновения смисъл, че те са самоотвержени, че те не са истински, не са свети егоисти. — Да започнем от първите, от самоотвержените.

Ние вече видяхме безброй пъти, че в света на Jacques le bonhomme всички са обладани от Светото. „Обаче има все пак разлика“ между „образования и необразования“. Образованите, които се занимават с чистата мисъл, се явяват тук пред нас като „обладани“ от Светото par excellence**. Това са „самоотвержените“ в техния практически облик.

„Кой е самоотвержен? Напълно“ (!), „разбира се“, (!!) „самоотвержен е, може би“ (!!!), „този, който заради *едно*, заради една цел, една воля, една страст жертвува всичко друго... Той е обладан от една страст, на която принася в жертва останалите. И нима тези самоотвержени не са користолюбиви? Тъй като те *имат* само една господствуваща страст, те се грижат също само за едно единствено удовлетворение, но затова пък — с толкова по-голямо старание. Егоистични са всичките им дела и постъпки, но това е *едностранчив, неразкрит, ограничен егоизъм;* това е обладаност“ (стр. 99).

Значи според представата на свети Санчо те *имат* само *една* господствуваща страст; нима те трябва да мислят и за ония страсти, които *имат* не *те*, а *другите*, за да се възвисят до всестранния, разкрития, неограничения егоизъм, за да съответствуват на този *чужд* мащаб на „светия“ егоизъм?

Мимоходом на това място като пример на „самоотвержения, обладания егоист“ се привежда също „скъперникът“ и *„жадуващият*

* — самоотверженост. *Ред.*

** — предимно. *Ред.*

за удоволствия“ (вероятно защото той според Щирнер жадува за „Удоволствието“ като такова, за светото удоволствие, а не за всевъзможните действителни удоволствия), също както и „Робеспиер напр., Сен-Жюст и т. н.“ (стр. 100). „От известна нравствена гледна точка се разсъждава“ (т. е. нашият светия, „съгласният със себе си егоист“ разсъждава от своята собствена, крайно несъгласна със себе си гледна точка) „приблизително така“:

„Но ако аз принасям в жертва на една страст другите, то аз още не жертвувам заради тази страст *Себе си* и нищо от това, благодарение на което Аз *наистина* съм самият Аз“ (стр. 386).

Свети Макс е принуден да направи от тези две „несъгласни със себе си“ изречения „нищожната“ разлика, че макар човек да може да пожертвува шест „напр.“, седем „и т. н.“ страсти заради една единствена, без да престане да бъде „наистина Самият Аз“, то пази боже да пожертвува десет или още повече страсти. Наистина, Робеспиер и Сен-Жюст не бяха *„наистина* самият Аз“, както нито единият, нито другият не бяха наистина „Човек“, но бяха *наистина* Робеспиер и Сен-Жюст, тези единствени, несравними индивиди.

Да се доказва на „самоотвержените“, че са егоисти, е стар фокус, достатъчно използуван вече от Хелвеций и Бентам. „Собственият“ фокус на свети Санчо се състои в превръщане на „егоистите в обикновения смисъл“, буржоата — в неегоисти. Хелвеций и Бентам доказват наистина на господа буржоата, че със своята ограниченост те *практически* вредят на себе си, но „собственият“ фокус на свети Макс се състои в това, да докаже на буржоата, че не съответствуват на „идеала“, „понятието“, „същността“, „призванието“ и т. н. на егоиста и не се отнасят към самите себе си като абсолютно отрицание. На него му се мярка отново неговият германски дребен буржоа. Ще отбележим между другото, че докато на стр. 99 „скъперникът“ фигурира у нашия светия като „самоотвержен егоист“, на стр. 78, обратно, „користолюбецът“ се причислява към „егоистите в обикновения смисъл“, към „нечистите, нечестивите“.

Тази втора категория досегашни егоисти се определя на стр. 99 по следния начин:

„Тези хора“ (буржоата) „следователно не са самоотвержени, не са въодушевени, не са идеални, не са последователни, не са ентусиасти; те са *егоисти в обикновения смисъл*, користолюбци, които мислят за своята изгода, трезви, пресметливи и т. н.“.

Тъй като „Книгата“ не е издържана открай докрай, то в главите за „причудата“ и за „политическия либерализъм“ ние вече имахме случай да видим как Щирнер извършва фокуса на превръщането на буржоата в неегоисти главно благодарение на това, че

съвсем не познава действителните хора и отношения. Същото невежество му помага и тук.

„На това“ (т. е. на Щирнеровата фантазия за безкористието) „се противи упоритата глава на светския човек, обаче в продължение на хилядолетия последният е бил поробен най-малкото толкова, че е трябвало да преклони непокорния си врат и да признае над себе си висши сили“ (стр. 104). Егоистите в обикновения смисъл „се държат наполовина попски и наполовина светски, служат на бога и на Мамона“ (стр. 105).

На стр. 78 ние узнаваме: „небесният Мамон и земният бог изискват *самоотричане* в съвсем *еднаква* степен“, така че не може да се разбере как самоотричането за Мамона и самоотричането за бога могат да се противопоставят едно на друго като „светско“ и „попско“.

На стр. 106 Jacques le bonhomme се пита:

„Как става така, че егоизмът на тези, които утвърждават личния интерес, все пак постоянно се покорява на един попски или даскалски, т. е. на идеален интерес?“

(Тук трябва мимоходом да се „сигнализира“, че на това място буржоата се изобразяват като представители на *личните* интереси.) Ето защо става това:

„Тяхната личност изглежда на тях самите твърде нищожна, твърде незначителна — и тя действително е такава, — за да претендира за всичко и да се прояви изцяло. За това несъмнено свидетелствува обстоятелството, че те разделят самите себе си на две личности, на вечна и временна, и неделен ден се грижат за вечната личност, а делничен ден — за временната. Попът се намира в самите тях, затова те не могат да се избавят от него.“

Санчо е обхванат тук от съмнения, той загрижено пита: няма ли „да се случи същото“ с особеността, с егоизма в обикновения смисъл?

Ние ще видим, че този тревожен въпрос е поставен не без основания. Преди петелът да пропее два пъти, свети Яков (Jacques le bonhomme) трижди *„ще се отрече“* от себе си.

Той открива за свое голямо неудоволствие, че и двете действуващи в историята страни, частният интерес на отделните лица и така нареченият всеобщ интерес, винаги се придружават един друг. Както обикновено, той открива този факт във фалшива форма, в неговата света форма, от страната на идеалните интереси, на Светото, илюзията. Той пита: как става така, че обикновените егоисти, представителите на личните интереси, се намират същевременно под властта на общите интереси, на даскалите, под властта на йерархията? И отговаря на своя въпрос в смисъл, че бюргерите и т. н. „изглеждат на самите себе си твърде нищожни“, за което според него „несъмнено свидетелствува“ тяхната религиозност, а именно — обстоятелството, че те се разделят на временна и вечна личност; това значи: той обя-

снява религиозността им с тяхната религиозност, след като превръща предварително борбата на всеобщите и личните интереси в мираж на борбата, в прост рефлекс вътре в религиозната фантазия.

Как стои въпросът с господството на идеала, за това виж погоре в отдела за йерархията.

Ако преведем въпроса на Санчо от неговата високопарна форма на обикновен език, той „гласи“:

„Как става така, че личните интереси против волята на личностите винаги се развиват в класови интереси, в общи интереси, които придобиват самостоятелност по отношение на отделните лица, вземат при това си обособяване формата на *всеобщи* интереси, като такива влизат в противоречие с действителните индивиди и в това противоречие, където те са определени като *всеобщи* интереси, могат да изглеждат на съзнанието като *идеални,* дори като религиозни, свети интереси? Как става така, че в рамките на този процес, в който личните интереси придобиват самостоятелно съществуване като класови интереси, личното поведение на индивида неизбежно се осъществява, отчуждава и същевременно съществува като независима от него, създадена от общуването сила, превръщайки се в обществени отношения, в редица сили, които определят, подчиняват индивида и затова се явяват в представата като „свети“ сили? Ако Санчо бе разбрал поне факта, че в рамките на известни, разбира се, независещи от волята *начини на производство* над хората винаги застават чужди практически сили, независими не само от разединените индивиди, но и от тяхната съвкупност — той би могъл да се отнесе доста равнодушно към това, дали този факт се представя в религиозна форма или се изопачава във въображението на егоиста, който свежда всички господствуващи над него сили до представи — изопачава се в смисъл, че егоистът не поставя над себе си Нищо. Санчо изобщо би слязъл тогава от царството на спекулацията в царството на действителността; от това, което хората си въобразяват, той би минал към това, което те са в действителност, от това, което те си представят — към това, как те действуват и трябва да действуват при определени обстоятелства. Това, което му изглежда продукт на *мисленето,* той би го схванал като продукт на *живота.* Той не би стигнал тогава до напълно достойната за него нелепост — да обяснява противоречието между личните и общите интереси с обстоятелството, че хората си представят това противоречие *също* в религиозна форма и *изглеждат* на себе си (което е само друга дума за „представа“) такива или други.

Впрочем дори в нелепата дребнобуржоазно-немска форма, в която Санчо схваща противоречието на личните и всеобщите интереси, той би трябвало да види, че индивидите винаги са изхождали

и не са можели да не изхождат от самите себе си и че затова и двете отбелязани от него страни са страни на личното развитие на индивидите, и двете са еднакво породени от емпиричните условия на техния живот, и двете са само изрази на *едно и също* лично развитие на хората и поради това се намират само в *привидна* противоположност една към друга. Що се отнася до падащото се на индивида място, което се определя от особените условия на развитието и от разпределението на труда, дали индивидът представлява повече едната или другата страна на противоположността, дали той се явява повече като егоист или повече като самоотвержен — това е вече съвсем второстепенен въпрос, който би могъл да стане що-годе интересен само ако бъде поставен за определени исторически епохи по отношение на определени индивиди. В противен случай този въпрос е можел да доведе само до морално-фалшиви шарлатански фрази. Но Санчо като догматик изпада тук в заблуждение и намира само един изход: той обявява, че санчопансовци и донкихотовци се раждат такива и че донкихотовци втълпяват в главата на санчовци всякакви глупости; като догматик той взема едната страна на въпроса, разбрана в даскалски дух, приписва я на индивидите като такива и изказва своята неприязън към другата страна. Затова като на догматик и другата страна му изглежда отчасти като просто *душевно състояние*, dévoûment, отчасти само като *„принцип"*, а не като отношение, необходимо възникващо от целия предшествуващ естествен начин на живот на индивидите. Остава, разбира се, само „да се избие из главата" този „принцип", макар че според идеологията на нашия Санчо той създава всевъзможни емпирични неща. Така например на стр. 180 „принципът на живота и обществеността" е „създал" „обществения живот, всяка общителност, всяко братство и всичко друго..." По-вярно е обратното: животът е създал този принцип.

Комунизмът е просто непостижим за нашия светия, защото комунистите не изтъкват нито егоизма срещу самоотвержеността, нито самоотвержеността срещу егоизма и не възприемат теоретически тази противоположност нито в нейната сантиментална, нито в нейната високопарна идеологическа форма; те, напротив, разкриват нейните материални корени, с изчезването на които тя изчезва от само себе си. Комунистите изобщо не проповядват никакъв *морал*, с каквато проповед Щирнер се занимава свръх всяка мярка. Те не предявяват на хората моралното изискване: обичайте се един друг, не бъдете егоисти и т. н.; те, напротив, отлично знаят, че както егоизмът, така и самоотвержеността *са* необходима при определени обстоятелства форма на самоутвърждаването на индивидите. Следователно комунистите съвсем не искат, както мисли свети Макс и както повтаря след него верният му Dottore Graziano (Арнолд Руге — за кое-

то свети Макс го нарича „необикновено хитроумна и политическа глава“, Виганд, стр. 192), да унищожат „частния човек“ в угода на „всеобщия“, жертвуващия себе си човек: това е най-чиста фантазия, относно която те двамата биха могли да получат необходимите пояснения още в „Deutsch-Französische Jahrbücher“. Комунистите-теоретици, малцината, които имат време да се занимават с история, се различават тъкмо по това, че само те са *открили* факта, че в цялата история „общият интерес“ се създава от индивидите, които са определени като „частни хора“. Те знаят, че тази противоположност е само *привидна*, защото една от нейните страни, така нареченото „всеобщо“, постоянно се поражда от другата страна, от частния интерес, а съвсем не противостои на последния като самостоятелна сила, която има самостоятелна история, че следователно тази противоположност практически постоянно се унищожава и поражда. Тук ние имаме следователно не Хегеловото „отрицателно единство“ на двете страни на противоположността, а материално обусловеното унищожение на един досегашен, материално обусловен начин на съществуване на индивидите, с изчезването на който изчезва и тази противоположност с нейното единство.

Ние виждаме следователно как „съгласният със себе си егоист“, противоположно на „егоиста в обикновен смисъл“ и на „самоотвержения егоист“, се опира от самото начало на една илюзия за двете тези категории егоисти и за действителните отношения на действителните хора. Представителят на личните интереси е „егоист в обикновения смисъл“ само поради неговата необходима противоположност към груповите интереси, които в рамките на съществуващия начин на производство и общуване са придобили самостоятелно съществуване във формата на всеобщи интереси, придобивайки в представата на хората формата и значението на идеални интереси. Представителят на обществените интереси е „самоотвержен“ само поради неговата опозиция срещу личните интереси, фиксирани като частни интереси, само по силата на това, че обществените интереси са определени като всеобщи и идеални.

И двамата, „самоотверженият егоист“ и „егоистът в обикновения смисъл“ се срещат в последна сметка в *самоотричането*.

Стр. 78: „По този начин самоотричането е обща черта на светите и нечестивите, на чистите и нечистите: нечистият *се отрича* от всички най-хубави чувства, от всякакъв срам и дори от естествената боязън и се подчинява само на владеещата го страст. Чистият се отрича от своето естествено отношение към света... Подбуждан от жаждата за пари, користолюбецът се отрича от всички повели на съвестта, от всякакво чувство на чест, от всякакво мекосърдечие и състрадание; той не се съобразява с нищо, увлича го неговата страст. Така постъпва и светията: той се прави посмешище в очите на света, той е „жестокосърдечен“ и „строго справедлив“, защото е обхванат от неудържим стремеж.“

„Користолюбецът", който се явява тук като нечист, нечестив егоист, т. е. като егоист в обикновения смисъл, не е нищо друго освен една широко застъпена в моралните христоматии за деца и в романите фигура, която в действителност се среща само като изключение, а съвсем не е представител на користолюбивите буржоа, които, напротив, няма защо да се отричат от „повелите на съвестта", от „чувството за чест" и т. н., нито да се ограничават само със страстта на користолюбието. Напротив, тяхното користолюбие се придружава от цяла редица други — политически и прочее — страсти, чието задоволяване буржоата не жертвуват в никакъв случай. Без да се вдълбочаваме в този въпрос, ние се обръщаме сега към Щирнеровото „самоотричане".

Свети Макс поставя тук на мястото на егоизма, който се отрича от себе си, друг егоизъм, който съществува само в представата на свети Макс. В неговото изображение „нечистите" жертвуват такива общи свойства като „най-хубави чувства", „срам", „боязън", „чувство на чест" и т. н., и той дори не си задава въпроса, дали нечистият също притежава тези свойства. Като че ли „нечистият" непременно трябва да притежава всички тези качества! Но дори „нечистият" да ги притежаваше, принасянето на всички тези свойства в жертва би означавало все пак не *само*отричане, а само — оправдавания дори в „съгласния със себе си" морал — факт, че заради една страст се принасят в жертва редица други. И, най-после, според тази теория „самоотричане" е всичко, което Санчо прави, и всичко, което той не прави. Дали той иска да заеме тази позиция или не . . .*

---

* Продължението на това място липсва в ръкописа. Непълно се е запазило следното зачеркнато място: „. . . той, егоистът, е свое собствено самоотрицание. Когато преследва някакъв интерес, той отрича безразличието към този интерес; когато прави нещо, той отрича неправенето на нищо. Ето защо за Санчо като *„егоист в обикновения смисъл"* няма нищо по-лесно от това, да докаже на своя „камък на препъването", че той постоянно отрича самия себе си, тъй като постоянно отрича противоположността на това, което прави, и никога не отрича действителния си интерес.

Съгласно своята теория на самоотрицанието Санчо може да се провикне (стр. 80): „Нима например безкористието е недействително и никъде не съществува? Напротив, то е най-обикновено нещо!"

Нас наистина ни радва „безкористието" на съзнанието на германските дребни буржоа . . .

Той веднага дава хубав пример за това безкористие, като посочва сиропиталището на Франке, О'Конел, свети Бонифаций, Робеспиер, Кьорнер . . .

. . . Относно О'Конел това го знае всяко дете в Англия. Само в Германия и особено в Берлин могат да си въобразят, че О'Конел е „безкористен" — О'Конел, който „неуморно работи" за издръжката на своите извънбрачни деца и за увеличаване на своето имущество; който ненапразно е сменил доходната си адвокатска практика (10,000 фунта годишно) с още по-доходната — особено в Ирландия, където той няма конкуренти — практика на агитатор (20,000—

Макар* че на стр. 420 свети Макс казва:

„Над портите на нашата [епоха] са написани не думите... „познай Самия себе си“, (а) „реализирай Своята ценност“ (тук нашият даскал отново превръща действителната, намерената в опита реализация на ценността в морална заповед за реализация) —

все пак ако не за досегашния „самоотвержен“, то за „егоиста в обикновения смисъл“ трябва да има сила „известната Аполонова“[84] мисъл:

„*Познавайте самите Себе си* все отново, познайте само кои сте в действителност и се разделете с вашата безразсъдна страст да бъдете не това, което сте“.

„Защото“:

„Това довежда до явлението на *измамения* егоизъм, където Аз удовлетворявам не Себе си, а само едно от моите влечения, например стремежа към щастие. — Всички Ваши дела и действия са само потаен, скрит... егоизъм, *несъзнателен егоизъм,* но *затова* не егоизъм, а робство, служене, самоотричане. *Вие сте егоисти и същевременно не сте егоисти, като се отричате от егоизма*“ (стр. 217).

„Никоя овца, никое куче не се старае да стане истински“ егоист (стр. 443); „никое животно“ не зове другите: познавайте самите Себе си все отново и отново, познайте само какво сте в действителност. — „Вашата натура“ е егоистична, „Вие сте“ егоистични „натури, т. е.“ егоисти. „Но именно защото сте вече такива, Вие нямате нужда тепърва да станете такива“ (пак там). Към това, което сте, спада и Вашето съзнание, и тъй като Вие сте егоисти, Вие имате и съответствуващо на Вашия егоизъм съзнание, следователно Вие

30,000 фунта годишно); който като посредник „жестокосърдечно“ експлоатира ирландските селяни, заставя ги да живеят в кочини, а сам — този крал Дан — издържа в своя палат на Мерион-сквер княжески двор и при това не престава да лее сълзи над жалката участ на тези селяни, „защото е обхванат от неудържим стремеж“. Той довежда движението всеки път до точката, която му дава възможност да си осигури национална дан и положението на вожд, и всяка година след събирането на данта оставя всяка агитация и угажда на плътта си в своето имение в Деринейн. Със своето дългогодишно юридическо шарлатанство и със съвсем безсрамната експлоатация на движението, в което участвуваше, О'Конел предизвика презрение към себе си дори у английските буржоа, независимо от това, че общо взето бе твърде удобен за тях.

Ясно е, впрочем, че за свети Макс като човек, който е открил истинския егоизъм, е много важно да покаже, че в света досега е господствувало безкористието. Затова той и изрича (Виганд, стр. 165) великата теза, че светът „открай време не е егоистичен“. В най-добрия случай може да се каже, че „егоистът“ се е появявал от време на време като предвестник на Щирнер и е „събарял цели народи“.“ *Ред.*

* В началото на страницата бележка на Маркс: „III. Съзнание“. *Ред.*

нямате никакво основание да следвате моралната проповед на Щирнер — да се отдавате на задълбочаване и покаяние.

Щирнер отново прибягва тук до старата философска уловка, на която ние пак ще се върнем. Философът не казва направо: Вие не сте хора. Той казва: Вие винаги сте били хора, но не сте имали *съзнание за това,* какво сте, и именно затова Вие и в действителност не сте били истински хора. Затова Вашето явление не е съответствувало на Вашата същност. Вие сте били хора и не сте били такива. — Философът по заобиколен път признава тук, че на определено съзнание съответствуват също определени хора и определени обстоятелства. Но същевременно той си въобразява, че неговото морално изискване към хората — изискването да изменят своето съзнание — ще извика на живот това изменено съзнание, а в хората, които са се изменили благодарение на изменените емпирични условия и, разбира се, имат сега също и друго съзнание, той не вижда нищо друго освен изменено [съзнание]. — Така е и с Вашето [съзнание, към което Вие тайно] се стремите; [в този] смисъл Вие сте [тайни, несъзнателни] егоисти, т. е. Вие действително сте егоисти, доколкото сте *несъзнателни,* но сте неегоисти, доколкото сте *съзнателни.* Или: в основата на Вашето сегашно съзнание лежи определено битие, което не е битието, което Аз изисквам; Вашето съзнание е съзнанието на егоиста, какъвто той не трябва да бъде, и с това то показва, че Вие самите сте егоисти, каквито не трябва да бъдете, с други думи, че Вие *трябва да бъдете* не такива, каквито сте *в действителност.* Цялото това откъсване на съзнанието от индивидите, които образуват неговата основа, и от техните действителни отношения, тази фантазия, че егоистът на сегашното буржоазно общество нямал съответствуващото на неговия егоизъм съзнание, е само стара философска приумица, която Jacques le bonhomme тук благоговейно приема и възпроизвежда*. Ще се спрем на Щирнеровия „трогателен пример“ на користолюбеца. Този користолюбец, който не е „користолюбец“ изобщо, а користолюбивият Иван или Стоян, напълно индивидуално определен, „единствен“ користолюбец, и чието користолюбие не е категорията на „користолюбието“ (абстрахирана от свети Макс от всеобхватното, сложно, „единствено“ проявление на неговия живот) и „не зависи от това, под каква

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Най-смешна изглежда тази приумица в историята, където по-късната епоха има, разбира се, друго съзнание за по-ранната епоха, отколкото тази последната има за самата себе си — така например гърците са се съзнавали като гърци, а не така, както ги съзнаваме ние, и упрекът по адрес на гърците, че не са имали за самите себе си това наше съзнание за тях, т. е. „съзнанието за това, което те са били в действителност“, се превръща в упрек, защото са били гърци“. *Ред.*

рубрика го подвеждат другите“ (например свети Макс) — този користолюбец той иска да убеди с морални наставления, като му доказва, че той „удовлетворява не себе си, а една от своите страсти“. [Но „само за миг Ти си Ти, само като мигновен Ти съществуваш действително. Това, което е откъснато от Тебе, от мигновения“, е нещо абсолютно висше, например парите. Но ако „по-точно“ парите са „за Тебе“ висша наслада, ако те са за Тебе нещо „абсолютно висше“ или не са . . .] * може би, „се отричам“ от себе си? — Той намира, че користолюбието ме владее денем и нощем; но то ме владее само в своята рефлексия. Именно той превръща в „дни и нощи“ многобройните моменти, в които Аз винаги си оставам мигновен, винаги си оставам самият Аз, винаги си оставам действителен, така както само той свежда до едно морално съждение различните моменти от проявлението на моя живот и твърди, че те били задоволяване на користолюбието. Когато свети Макс казва, че Аз задоволявам само една от своите страсти, а не Себе си, той Ме противопоставя като съвършено цялостно същество на самия Мене. „А в какво се състои това съвършено цялостно същество? Именно не в Твоето мигновено същество, не в това, което Ти си в даден миг“, то следователно се състои — според самия свети Макс — в светата „същност“ (Виганд, стр. 171). Когато „Щирнер“ казва, че Аз трябва да изменя Моето съзнание, Аз знам, че моето мигновено съзнание също спада към мигновеното ми битие, и свети Макс, оспорвайки това мое съзнание, осъжда като скрит моралист целия ми жизнен път**. И след това — „нима Ти съществуваш само докато мислиш за Себе си, нима Ти съществуваш само благодарение на самосъзнанието?“ (Виганд, стр. 157—158). Мога ли Аз да бъда нещо друго освен егоист? Може ли например Щирнер да бъде нещо друго освен егоист — все едно дали той се отрича от егоизма или не? „Вие сте егоисти и Вие не сте егоисти, като се отричате от егоизма“ — проповядваш Ти.

Невинният, „измамен“, „непризнат“ даскал! Работата стои тъкмо наопаки. Ние, егоистите в обикновения смисъл, Ние, буржоата, отлично знаем, че charité bien ordonnée commence par soi-même***, и правилцето „обичай ближния, както самия себе си“ отдавна сме изтълкували в смисъл, че всеки е ближен за самия себе си. Но ние отричаме, че сме безсърдечни егоисти, експлоататори, обикновени егоисти, сърцата на които не могат да се проникнат от възвишеното

* По-нататък следва силно повредено място. *Ред.*

** Тук, в началото на страницата на ръкописа, Маркс отново е направил бележка: „III (Съзнание)“. *Ред.*

*** — правилно организираното милосърдие започва от самото себе си. *Ред.*

чувство да признаят интересите на своите ближни за свои собствени интереси — което, между нас казано, означава само, че ние утвърждаваме нашите интереси като интереси на нашите ближни. Ти отричаш „обикновения“ егоизъм на единствения егоист само защото Ти „се отричаш от своите естествени отношения към света“. Затова ти не разбираш как ние довеждаме до съвършенство практическия егоизъм именно с това, че се отричаме от фразеологията на егоизма — ние, загрижените за провеждането на действителните егоистични интереси, а не на светия интерес на егоизма. Впрочем можеше да се предвиди — и тук буржоата хладнокръвно обръща гръб на свети Макс, — че ако Вие, немските даскали, вземете под своя защита егоизма, Вие ще провъзгласите не действителния, „светския и ясен като на длан“ („Книгата“, стр. 455) егоизъм, т. е. „вече не това, което се нарича“ егоизъм, а егоизма в необикновения, в даскалския смисъл, философския или босяшкия егоизъм.

Следователно егоистът в необикновения смисъл „е намерен едва сега“. „Да разгледаме малко по-отблизо тази нова находка“ (стр. 13).

От току-що казаното е вече ясно, че е достатъчно предишните егоисти да изменят съзнанието си, за да станат егоисти в необикновения смисъл, че следователно съгласният със себе си егоист се различава от предишните само по съзнанието, т. е. само като притежаващ знание, като философ. От целия исторически възглед на свети Макс следва по-нататък, че тъй като над всички предишни егоисти е господствувало само „Светото“, истинският егоист трябва да се бори само срещу „Светото“. „Единствената“ история ни показа как свети Макс превърна историческите отношения в идеи, а след това егоиста — в грешник спрямо тези идеи; как всяко егоистично самоутвърждаване бе превърнато от него в грях спрямо тези идеи — как например властта на привилегированите бе превърната в грях спрямо идеята за равенство, в греха на деспотизъм. Ето защо по повод на идеята за свобода на конкуренцията ние можем да прочетем в „Книгата“, че авторът разглежда частната собственост (стр. 155) като „личното“ ... големия ... самоотвержения егоист ... необходимо и непреодолимо ... той може да ги превъзмогне само като ги превърне в свети и уверява след това, че премахва в тях светостта, т. е. своята света представа за тях — премахва ги, доколкото те съществуват в него като в *светия.**

Стр. 50**: „Такъв, какъвто Ти си *във всеки миг,* Ти си Свое творение, и в това именно *творение* Ти не трябва да губиш Себе си, *твореца.* Ти самият си по-

* Това място на ръкописа е запазено само частично. *Ред.*

** Бележка на Маркс в началото на страницата: „II (Творец и творение)“. *Ред.*

висше същество от Себе си, т. е. Ти не си просто творение, а също и Творец, което именно Ти изпускаш изпредвид като недоброволен егоист и поради това по-висшето същество Ти е чуждо."

В малко по-друг вариант същата премъдрост е изложена на стр. 239 на „Книгата":

„Родът е *Нищо*" (по-нататък той се превръща в най-различни неща, виж „Самонаслаждение") „и когато отделният човек се издига над ограничеността на своята индивидуалност, това е по-скоро именно Той самият като отделна личност; той съществува само доколкото се издига, доколкото не остава това, което е, иначе той би бил свършен, мъртъв."

Към тези положения, към това свое „творение" Щирнер веднага започва да се държи като „творец", „без да губи себе си в тях":

„Ти съществуваш само в *мига,* само като мигновен Ти действително съществуваш. Във всеки момент Аз съм изцяло това, което съм ... Това, което е откъснато от Тебе като мигновено", е нещо „абсолютно висше" ... (Виганд, стр. 170); а на стр. 171 (пак там) „Твоето същество" се определя като „Твое мигновено същество".

Докато в „Книгата" свети Макс казва, че освен мигновеното същество той е и друго, по-висше същество, в „Апологетичния коментар" „мигновеното същество" на неговия индивид се отъждествява с неговото „съвсем цялостно същество" и всяко същество като „мигновено" се превръща в „абсолютно висше същество". Следователно в „Книгата" той във всеки миг е по-висше същество от това, което е в този миг, докато в „Коментара" всичко, което той не е непосредствено в даден миг, е „абсолютно висше същество", свето същество. — И след цялото това раздвоение на стр. 200 от „Книгата" ние четем:

„Аз нищо не знам за раздвоението на *„несъвършено"* „и" „съвършено" „Аз".

„Съгласният със себе си егоист" вече не трябва да се жертвува за никой по-висш, защото той сам за себе си е този по-висш, и това раздвоение между „по-висш" и „по-низш" той пренася в самия себе си. Така всъщност (свети Санчо contra* Фойербах, „Книгата", стр. 243) „по-висшето същество не е претърпяло нищо повече освен метаморфоза". Истинският егоизъм на свети Макс се състои в егоистичното отношение към действителния егоизъм, към самия себе си, какъвто той е „във всеки миг". Това егоистично отношение към егоизма е самоотвержеността. Свети Макс като творение е откъм тази страна егоист в обикновения смисъл, като творец той е самоотвер-

* — против. *Ред.*

жен егоист. Ние ще се запознаем и с противоположната страна, защото и двете страни се узаконяват като истински рефлективни определения, доколкото преминават абсолютната диалектика, в която всяка от тях е в себе си своя собствена противоположност.

Преди да вникнем по-дълбоко в тази мистерия в нейния езотеричен вид, необходимо е да я разгледаме в отделните ѝ тежки жизнени борби.

[Най-общото качество — егоиста, приведен като творец в съгласие със самия себе си от гледна точка на света на духа — Щирнер постига на стр. 82, 83.

„Християнството си постави за цел да Ни освободи от природното определение (определение чрез природата), от влеченията като движеща сила; то се стремеше следователно човек да не се подчинява на своите влечения. Това не значи, че *той* не трябва *да има* влечения, а само че влеченията не трябва да властвуват над него, че те не трябва да станат неизменни, непреодолими, неразрушими. *Не бихме ли могли* да приложим *тези* машинации на християнството срещу влеченията и към неговото собствено предписание, че ние трябва да се определяме от духа . . .? . . . Тогава *това* би се свело до разлагане на духа, до разлагане на всички мисли. Както трябваше да кажем там . . . така сега ние бихме казали: Ние трябва, наистина, да владеем духа, но духът не трябва да Ни владее".]

„Ония пък, които са Христови, разпънали са плътта си със страстите и похотите" (Послание до галатяните, 5, 24) — според Щирнер излиза, че те постъпват със своите разпнати страсти и похоти като истински собственици. Той се договаря за разпространяване на християнството, но не иска да се задоволи само с разпнатата плът, а желае да разпъне и духа, т. е. „целия субект".

Християнството искаше да ни освободи от господството на плътта и от „влеченията като движеща сила" само защото гледаше на нашата плът, на нашите влечения като на нещо, което ни е чуждо; то искаше да премахне нашата обусловеност от природата само защото смяташе нашата собствена природа за непринадлежаща нам. И наистина, щом самият аз не съм природа, щом моите природни влечения, цялата ми природна организация не принадлежат на самия мене — а това е учението на християнството, — то всяка обусловеност от природата — все едно дали тази обусловеност е породена от собствената ми природна организация или от така наречената външна природа — ми изглежда като обусловеност от нещо чуждо, като окови, като насилие над мене, като *хетерономия, в противоположност на автономията на духа.* Щирнер приема тази християнска диалектика, без да се замисли, и след това я прилага към нашия дух. Впрочем християнството не успя да ни освободи от властта на влеченията, макар и в оня еснафски ограничен смисъл, който свети Макс му приписа; то не отива по-далеч от празната, прак-

гически безрезултатна морална заповед. Щирнер взема моралната заповед за реално действие и я допълва с по-нататъшния категоричен императив: „Ние трябва, наистина, да владеем духа, но духът не трябва да Ни владее“ — и поради това целият негов съгласен със себе си егоизъм се свежда „при разглеждане по-отблизо“, както би казал Хегел, до една толкова забавна, колкото и назидателна и съзерцателна морална философия.

Дали едно влечение става неизменно или не, т. е. дали то придобива изключителна власт над нас — което впрочем не изключва по-нататъшно развитие, — зависи от това, дали материалните обстоятелства, „лошите“ житейски условия позволяват да се задоволява нормално това влечение и, от друга страна, да се развие една съвкупност от влечения. А това последното зависи на свой ред от това, дали ние живеем в такива обстоятелства, които допущат всестранна дейност и с това пълно развитие на всичките ни заложби. От структурата на действителните отношения и от обусловената от тези отношения възможност за развитие за всеки индивид зависи също дали мислите стават неизменни или не — както например натрапчивите идеи на немските философи, тези „жертви на обществото“, qui nous font pitié*, са неразривно свързани с немските условия. Впрочем у Щирнер властта на влеченията е празна фраза, която го въздига в абсолютен светия. Така, връщайки се на „трогателния пример“ на користолюбеца, ние четем:

„Користолюбецът не е собственик, а роб, и той нищо не може да направи за себе си, без същевременно да го прави за своя господар“ (стр. 400).

Никой не може да прави нещо, без същевременно да го прави заради някоя от своите потребности и заради органа на тази потребност — това за Щирнер значи, че дадена потребност и нейният орган придобиват господство над него, така както той по-рано провъзгласи вече *средството* за задоволяване на една потребност (ср. главата за политическия либерализъм и комунизма) за господар над себе си. Щирнер не може да яде, без да яде същевременно за своя стомах. Ако житейските отношения му пречат да задоволи стомаха си, този негов стомах става господар над него, стремежът към ядене става натрапчив стремеж, а мисълта за яденето—натрапчива идея,— с което той има пример за влиянието на житейските условия върху процеса на фиксирането на неговите желания и идеи. „Бунтът“ на Санчо срещу закостеняването на желанията и мислите се свежда следователно до безсилната морална заповед за самообладание и още веднаж доказва, че той само придава идеологиче-

* — които ни вдъхват състрадание. *Ред.*

ски-високопарен израз на най-тривиалното умонастроение на дребните буржоа*.

И така, в този първи пример той се бори, от една страна, със своите плътски желания, а от друга — със своите духовни мисли; от една страна — със своята плът, от друга — със своя дух, когато те, неговите творения, искат да придобият самостоятелност по отношение на него, техния творец. Как нашият светия води тази борба, какво е неговото отношение като творец към своите творения, ще видим ей-сега.

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Комунистите, доколкото нападат материалната база, върху която почива неизбежното досега фиксиране на желанията или мислите, са единствените, благодарение на чието историческо действие стопяването на фиксираните желания и мисли действително се осъществява и престава да бъде, както у всички моралисти досега, „включително и" Щирнер, безсилна морална заповед. Комунистическата организация действува двояко върху желанията, пораждани в индивида от сегашните отношения; част от тези желания, а именно онези, които съществуват при всякакви отношения и се изменят само по формата и направлението си от различните обществени отношения, претърпяват и при тази обществена форма изменения, доколкото им се доставят средства за нормално развитие; друга част, а именно желанията, които дължат произхода си само на определена обществена форма, на определени условия за производство и общуване, съвсем се лишават от необходимите за тях условия за живот. Кои именно влечения претърпяват само изменение при комунистическата организация и кои се премахват — може да бъде решено само по практически път, посредством изменение на действителните, практическите влечения, а не посредством сравнения с предишните исторически отношения.

И двата израза: „твърди" и „желания", които току-що употребихме с цел да разбием Щирнер в този „единствен" факт, са, разбира се, съвсем неподходящи. Факта, че в сегашното общество една потребност на индивида може да бъде задоволявана за сметка на всички други и че съществува морално изискване, според което това „не трябва да става", че така именно стои въпросът plus ou moins [повече или по-малко] у всички индивиди на сегашния свят и че с това се прави невъзможно свободното развитие на цялостния индивид — този факт Щирнер, който нищо не знае за емпиричната връзка на дадения факт със съществуващия обществен строй, формулира в смисъл, че у несъгласните със себе си егоисти „желанията се втвърдяват". Желанието, вече по силата на самото си съществуване, е нещо „твърдо" и само на свети Макс и К° може да дойде в ума мисълта да не позволят например на своето полово влечение да стане „твърдо", каквото то е вече по природа и каквото то би престанало да бъде само вследствие на кастрация или импотентност. Всяка потребност, която лежи в основата на едно или друго „желание", е също нещо „твърдо" и свети Макс не ще успее с никакви усилия да унищожи тази „твърдост" и такова например състояние, при което той да не трябва да яде през „твърди" промеждутъци от време. Комунистите и не мислят да унищожават тази твърдост на своите желания и потребности, което Щирнер в своите фантазии натрапва на тях и на всички останали хора; те се стремят само към такава организация на производството и общуването, която би направила за тях възможно нормалното, т. е. ограниченото само от самите потребности, задоволяване на всички потребности". *Ред.*

У християнина „в обикновения смисъл", у chrétien „simple"*, казано с думите на Фурие, *„духът* властвува абсолютно и не взема под внимание никакви възражения на *„плътта"*. Обаче Аз мога да сломя тиранията на *духа* само чрез *„плътта"*, защото само човек, който разбира и гласа на своята *плът*, разбира себе си всецяло и само когато разбира себе си *всецяло*, той е разбиращ или разумен... Но щом *плътта* заговори и при това — което и не може да бъде другояче — със страстен тон... тогава за него" (на нашия chrétien simple) „му се струва, че чува дяволски гласове, гласове против *духа*... и той с право се опълчва срещу тях. Той не би бил християнин, ако би ги търпял" (стр. 83).

И така, когато неговият дух иска да придобие самостоятелност по отношение на него, свети Макс призовава на помощ своята плът, а когато се разбунтува неговата плът, той си спомня, че е и дух. Това, което християнинът прави в едно направление, свети Макс го прави и в двете. Той е „сложен" християнин (chrétien „composé"), той още веднаж се показва като съвършен християнин.

Тук, в този пример, свети Макс в качеството на дух не се явява като творец на своята плът, и обратното; той намира в готов вид своята плът и своя дух и само когато едната страна се разбунтува, той си спомня, че има и друга, и издига тази друга страна като свое истинско Аз срещу първата. Следователно тук Свети Макс е творец само дотолкова, доколкото *„има и друго определение"*, доколкото притежава и друго качество освен това, което му е угодно да подведе в даден момент под категорията „творение". Цялата му творческа дейност се състои тук в доброто намерение да разбере себе си, и при това да разбере себе си *всецяло* или да бъде *разумен***, да разбере себе си като „съвършено цялостно същество", като същество различно от „неговото мигновено същество" и дори право противоположно на това, което е неговото същество в даден „миг".

[Да преминем сега към една от „тежките жизени битки" на нашия светия:

Стр. 80, 81: „Моето усърдие може да не отстъпва на най-фанатичното, но аз същевременно се отнасям към него с ледена студенина, с недоверчивост и като негов най-непримирим враг; аз си оставам негов *съдия*, защото Аз съм негов собственик."

Ако това изказване на свети Санчо за самия себе си има смисъл], то неговата творческа дейност се ограничава тук с това, че в своето усърдие той запазва съзнание за това усърдие, че той размишлява над него, че се отнася като мислещо Аз към себе си като

* — у „простия" християнин. *Ред.*

** Тук следователно Свети Макс напълно оправдава „трогателния пример" на Фойербах за хетерата и любимата. В първата човекът „е разбрал" *само гласа на своята плът*, или само нейната плът, а във втората е разбрал *себе си всецяло*, или нея всецяло. Виж Виганд, стр. 170, 171.

действително Аз. Съзнанието — ето на кое той произволно дава името „творец“. Той е „творец“ само доколкото има *съзнание.*

„Благодарение на това Ти забравяш самия Себе си в сладостна самозабрава... Но нима Ти съществуваш само когато мислиш за Себе си, и *загиваш, когато забравяш Себе си?* Кой не забравя себе си всеки миг, кой не губи себе си изпредвид *хиляди пъти на час?“* (Виганд, стр. 157, 158).

Разбира се, Санчо не може да забрави това на своята „самозабрава“ и затова „остава“ „същевременно нейният най-непримирим враг“.

Свети Макс като творение гори от необикновено усърдие в същия момент, когато свети Макс като творец вече се е издигнал посредством своята рефлексия над това си усърдие; или: действителният свети Макс гори от усърдие, а рефлектиращият свети Макс си въобразява, че се е издигнал над това усърдие. Това издигане в рефлексията над това, което той е в действителност, се описва след това забавно и увлекателно в белетристична форма като състояние, в което той запазва своето усърдие; това значи, че неговата вражда към своето усърдие не трябва да се взема сериозно, макар че свети Макс се отнася към него „с ледена студенина“, „с недоверие“ и като „най-непримирим враг“. — Доколкото свети Макс гори от усърдие, т. е. доколкото усърдието е негово действително свойство, той се отнася към него не като творец; доколкото обаче той се отнася към него като творец, той не гори действително от усърдие — усърдието му е чуждо, несвойствено. Докато гори от усърдие, той не е собственик на усърдието, а щом стане негов собственик, той престава да гори от усърдие. Като цялостен комплекс, той е във всеки миг, в качеството на творец и собственик, съвкупността на всичките си свойства с изключение на едно, което той противопоставя на себе си като творение и собственост, противопоставя на съвкупността на всички останали свойства — така че винаги му е *чуждо* именно *това* свойство, което той особено подчертава като *свое.*

Колкото и фантастично да звучи истинската история на свети Макс за неговите геройства, които се разиграват в самия него, в неговото собствено съзнание, все пак остава несъмнен фактът, че съществуват рефлектиращи индивиди, които приемат, че в рефлексията и посредством нея са се издигнали над всичко*, докато в действителност те никога не се издигат над рефлексията.

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „В действителност всичко това е само високопарно изображение на буржоата, който контролира всяко свое душевно движение, за да не претърпи загуба, но същевременно парадира с всевъзможните си свойства, например с филантропичния си жар, към който той би следвало да се отнася „с ледена студенина, с недоверие и най-непримирима вражда“, за да не изгуби при това себе си като собственик, а да остане соб-

Тази уловка — да се утвърждаваш срещу някое определено свойство като лице, което има и други определения, в дадения пример като *притежател на рефлексия, устремена към противоположното,* може отново да се приложи с необходимите вариации към каквото желаете свойство. Например моето равнодушие може да не отстъпва на равнодушието на най-преситения човек; но същевременно аз се отнасям към това свое равнодушие с крайна разпаленост, с недоверие и като негов най-непримирим враг и т. н.

[Не трябва да се забравя, че този цялостен комплекс на всичките му свойства, този собственик, в качеството на който свети Санчо се противопоставя, рефлектирайки, на едно определено свойство, в дадения случай не е нищо друго освен проста рефлексия на Санчо над това едно свойство. Това свойство той е превърнал в свое Аз, изтъквайки вместо цялостния комплекс едно чисто рефлективно качество, изтъквайки срещу всяко от своите свойства, както и срещу всички тях в съвкупност — само това едно качество на рефлексията, едно Аз] и себе си като представляемо Аз.

Това враждебно отношение към самия себе си, тази високопарна пародия на Бентамово счетоводство[85] на своите собствени интереси и свойства се изказва сега от самия него.

Стр. 188: „Един интерес, към каквото и да бъде насочен той, е добил в мое лице роб, ако Аз не мога да се отърва от него: вече не той е Моя собственост, а Аз съм Негова собственост. Да се откликнем на предписанието на критиката — да се чувствуваме добре само в разрушението."

„Ние!" — Кои са тези „Ние"? „На нас" и на ум не ни идва „да се откликваме" на „предписанието на критиката". — Следователно свети Макс, който в дадения момент се намира под полицейския надзор на „критиката", иска тук „еднакво благоденствие за всички", „равно благоденствие за всички в едно и също отношение", „непосредствения деспотизъм на *религията"*.

Неговата заинтересованост в необикновен смисъл се разкрива тук като небесна незаинтересованост.

Впрочем ние тук няма защо да се разпростираме върху това, че в съществуващото общество съвсем не зависи от свети Санчо, „дали един интерес добива роб в негово лице" и „дали той ще може да се отърве от този интерес". Фиксирането на интересите благодарение на разделението на труда и класовите отношения е още по-очевидно, отколкото фиксирането на „влеченията" и „мислите".

ственик на филантропията. Но свети Макс жертвува свойството, към което той се отнася като „най-непримирим враг", заради своето рефлектиращо Аз, заради своята рефлексия, докато буржоата жертвува своите склонности и желания винаги заради определен *действителен* интерес." *Ред.*

За да надмине критическата критика, нашият светия би трябвало да стигне поне до разрушаване на разрушеното, защото иначе разрушението си остава интерес, от който той не може да се отърве, който е добил роб в негово лице. Разрушението не е вече негова собственост, а той е собственост на разрушението. [Ако в току-що приведения пример той е искал да бъде последователен, той е трябвало да трактува своето усърдие срещу своето „усърдие“ като „интерес“ и да се отнесе към него „като непримирим враг“. Но той е трябвало да вземе под внимание и своята „ледена“ незаинтересованост по отношение на своето „ледено“ усърдие и също така да стане съвсем „леден“ — с което той, разбира се, би избавил първоначалния си „интерес“, а с това и самия себе си от „съблазънта“ да се върти в кръг на спекулативния ток.] — Вместо това той спокойно продължава (пак там):

„Аз ще се грижа само да осигуря за Себе си Моята собственост“ (т. е. да осигуря Себе си срещу Моята собственост) „и за да я осигуря, Аз всекичасно я вземам обратно в Себе си, унищожавам в нея и най-малкия порив към самостоятелност и я поглъщам, преди тя да успее да се фиксира и да стане натрапчива идея или мания“.

Как само Щирнер „поглъща“ лицата, които съставляват неговата собственост!

Щирнер току-що позволи на „критиката“ да му натрапи едно „призвание“. Той твърди, че веднага отново поглъща това „призвание“, казвайки на стр. 189:

„Аз правя това обаче не заради моето човешко призвание, а защото Аз Се призовавам за това.“

Когато не се призовавам за това, аз, както току-що чухме, съм роб, а не собственик, не истински егоист, аз се отнасям тогава към себе си не като творец, както би следвало да правя като истински егоист; следователно, доколкото някой иска да бъде истински егоист, той трябва да се призове за това предписано му от „критиката“ призвание. Следователно това е всеобщо призвание, призвание за всички, не само *негово* призвание, но и негово *призвание*. — От друга страна, истинският егоист се явява тук като недосегаем за болшинството индивиди идеал, защото (стр. 434) „ограничените по природа глави безспорно съставляват най-многобройната класа хора“ — а как тези „ограничени глави“ биха могли да проникнат в тайнството на неограниченото самопоглъщане и светопоглъщане. — Впрочем, всички тези страшни изрази — унищожавам, поглъщам и т. н. — са само нов вариант на споменатия по-горе „ледено студен най-непримирим враг“.

Сега, най-после, ние сме в състояние да разберем както трябва Щирнеровите възражения срещу комунизма. Те не бяха нищо друго освен предварително, скрито узаконяване на неговия съгласен със себе си егоизъм, в който тези възражения възкръсват в плът и кръв. [*„Равното благоденствие на всички в едно и също отношение“* възкръсва в изискването *„н и е* всички да се чувствуваме добре в разрушението“. *„Грижата“* възкръсва в единствената „грижа“ за осигуряване на своето Аз за себе си като собственост; но „с течение на времето“ отново възниква „грижата за това, как“ да се дойде до единство — до единството на твореца и творението. И най-после, отново се явява хуманизмът, който като истинския егоист се възправя пред емпиричните индивиди като недосегаем идеал.] Следователно фразата на стр. 117 от „Книгата“ следва да се чете така: „Съгласният със себе си егоизъм се стреми да превърне всеки човек просто в „тайна полицейска държава“. Шпионката и тайната полицайка „рефлексия“ следи всяко движение на духа и тялото, и всяка дейност и мисъл, всяка проява на живот за нея е въпрос на рефлексия, т. е. работа на полицията. В тази разкъсаност на човека, в неговото разпадане на „природно влечение“ и „рефлексия“ (плебейство вътре в нас, творение и вътрешна полиция, творец) се състои съгласният със себе си егоист*.

Хес („Последните философи“, стр. 26) упрекна нашия светия, че

„той постоянно се намира под тайния полицейски надзор на своята критическа съвест... Той не е забравил „предписанието на критиката... да се чувствуваме добре само в разрушението“... Егоистът — напомня му постоянно неговата критическа съвест — не трябва от нищо да се интересува толкова, че цял да се отдаде на своя предмет“ и т. н.

Свети Макс „се упълномощава“ да възрази на това така:

Ако „Хес казва за Щирнер, че той постоянно се намирал и т. н., това значи само, че когато критикува, той иска да критикува не както дойде“ (т. е. ще отбележим в скобки, не по единствения начин), „не да говори глупости, а именно истински“ (т. е. човешки) „да критикува“.

„Какво значи това“, че Хес говори за тайната полиция и т. н., е толкова ясно от приведените думи на Хес, че дори „единственото“ разбиране на тези думи от свети Макс може да бъде обяснено само като умишлено неразбиране. Неговата „виртуозност в мисленето“ се превръща тук във виртуозност в лъжата — виртуозност, за която ние толкова по-малко ще го упрекваме, тъй като тук тя беше един-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Ако впрочем у свети Макс „един високопоставен пруски офицер“ казва: „Всеки прусак носи в гърдите си своя жандарм“, той очевидно е искал да каже: кралски жандарм; само „съгласният със себе си егоист“ носи в гърдите си *своя собствен* жандарм.“ *Ред.*

ственият изход за него, но която много зле хармонира с твърде тънките *различия* по въпроса за правото да се лъже, които той излага на друго място в „Книгата“. Впрочем ние вече доказахме на Санчо — по-нашироко, отколкото заслужава, — че „когато критикува“, той съвсем не „критикува действително“, а „критикува както дойде“ и „говори глупости“.

И така отношението на истинския егоист като творец към себе си като към творение беше най-напред определено в смисъл, че срещу едно определение, в което той се фиксира като творение, например срещу себе си като мислящ, като дух, той се утвърждаваше като другояче определено същество, като плът. По-късно той се утвърждаваше вече не като *действително* другояче определено същество, а като *простата представа за наличието и на друга определеност* изобщо, следователно в нашия пример като немислещо същество, лишено от мисли или безразлично към мисленето; обаче той отново отхвърля и тази представа, щом се разкрие нейната безсмисленост. Виж по-горе за въртенето на спекулативния ток. Следователно творческата дейност се съдържаше тук в рефлексията, че едно определение, в дадения случай мисленето, може да бъде също безразлично за него, т. е. състоеше се в рефлектиране изобщо; в резултат той създава, разбира се, само рефлективни определения, ако изобщо създава нещо (например представата за противоположността, простата същност на която се прикрива с всевъзможни огнедишащи арабески).

Що се отнася до *съдържанието* му като творение, ние видяхме, че той никъде не създава това съдържание, тези определени свойства, например своето мислене, своето усърдие и т. н., а създава само рефлективно определение на това съдържание като творение, представата, че тези определени свойства са негови творения. Всичките му свойства са му предварително присъщи, а откъде произлизат те за него е безразлично. Следователно той не трябва да ги развива — например да се учи да танцува, за да стане господар на своите крака, или да упражнява мисълта си върху материал, който не е даден на всекиго и който не е достъпен за всекиго, за да стане собственик на своето мислене; той не трябва да мисли за обществените отношения, от които в действителност зависи доколко индивидът може да се развива.

Щирнер всъщност само се избавя от едно свойство посредством друго (т. е. избавя се от потискането на другите си свойства от това „друго“). Но както вече показахме, в действителност той се избавя от него само доколкото това свойство не само е стигнало до свободно развитие и не е останало проста заложба, [но и доколкото обществените отношения са му позволили да развие равномерно *една съвкуп-*

ност от свойства, т. е. благодарение на разделението на труда, и доколкото поради това са му позволили предимно да осъществява една единствена страст, например страстта да пише книги. Изобщо безсмислено е да се предполага, както прави свети Макс, че човек може да удовлетвори една страст, откъсната от всички останали, че може да я удовлетвори], без да удовлетвори заедно с това *себе си*, целия жив индивид. Ако тази страст взема абстрактен, обособен характер, ако тя ми противостои като чужда сила, ако следователно задоволяването на индивида се явява като едностранчивото задоволяване на една единствена страст — това съвсем не зависи от съзнанието или от „добрата воля", а най-малко от липсата на рефлексия върху понятието свойство, както си представя свети Макс.

Това зависи не от *съзнанието*, а от *битието;* не от мисленето, а от живота; това зависи от емпиричното развитие и от проявата на живота на индивида, които на свой ред зависят от обществените отношения. Ако обстоятелствата, в които живее този индивид, му позволяват само едностранчивото развитие на едно свойство за сметка на всички останали, ако те му дават материал и време за развитие само на това свойство, този индивид не може да отиде по-далеч от едностранчиво, осакатено развитие. Тук няма да помогне никаква морална проповед. И начинът, по който ще се развива това едно, особено облагоприятствувано свойство, зависи отново, от една страна, от материала, предоставян за неговото развитие, а от друга — от степента и характера на потиснатостта на останалите свойства. Именно затова, защото мисленето например е мислене на даден определен индивид, то си остава *негово* мислене, определено от неговата индивидуалност и от отношенията, в рамките на които той живее; следователно мислещият индивид съвсем няма нужда да прибягва до продължителна рефлексия над мисленето като такова, за да обяви своето мислене за свое собствено мислене, за своя собственост — то от самото начало е негово собствено, своеобразно определено мислене и тъкмо това негово своеобразие [се оказа у свети Санчо „противоположност" на това свойство, своеобразие, което съществува са̀мо *„в себе си"*]. У един индивид например, чийто живот обхваща обширен кръг от разнообразни дейности и различни видове практически отношения към света и е следователно многостранен живот — у такъв индивид мисленето има същия характер на универсалност, както и всяка друга проява на неговия живот. Затова то нито се фиксира като абстрактно мислене, нито се нуждае от сложните фокуси на рефлексията, когато индивидът преминава от мисленето към някаква друга жизнена проява. То от самото начало е момент в цялостния живот на индивида — момент, който според *нуждата* ту изчезва, ту се възпроизвежда.

Иначе стои работата у един ограничен берлински даскал или писател, чиято дейност се свежда до тежка работа, от една страна, и до наслада от мисълта — от друга, чийто свят се простира от Моабит до Кьопеник и е здраво закован зад Хамбургската врата[86], чиито отношения към този свят са сведени до минимум от неговото жалко положение в живота. У подобен индивид, ако той изпитва потребност да мисли, мисленето неизбежно става също така абстрактно, както и самият индивид и неговият живот, и противостои на него, неспособния за всяка съпротива, като неизменна сила, дейността на която дава възможност на индивида да се спаси за миг от своя „лош свят", дава му възможност за минутна наслада. У подобен индивид малкото останали влечения, възникващи не толкова от общуването с външния свят, колкото от устройството на човешкото тяло, се проявяват само чрез *рикушет,* т. е. придобиват в рамките на своето ограничено развитие същия едностранчив и груб характер, както и неговото мислене, явяват се само през големи промеждутъци от време и под натиска на безмерно разрасналото се преобладаващо влечение (подкрепени от непосредствени физически причини, [например от спазми в стомаха) и се проявяват бурно и насилствено, изтласквайки грубо обикновеното, естествено влечение, което довежда до по-нататъшно засилване на тяхната власт над мисленето. От само себе си се разбира, че даскалската мисъл рефлектира и умува над този емпиричен факт по даскалски начин. Но простото заявление, че Щирнер изобщо „създава" своите свойства, не обяснява дори тяхното развитие в определена посока]. Доколко тези свойства се развиват в универсален или в местен мащаб, доколко те се издигат над местната ограниченост или остават в плен на нея, това зависи не от Щирнер, а от развитието на световните сношения и от участието, което той и местността, в която той живее, вземат в тях. При благоприятни обстоятелства на отделни лица позволява да се избавят от своята местна ограниченост съвсем не това, че индивидите в своята рефлексия си въобразяват, че са унищожили или се готвят да унищожат местната си ограниченост, а фактът, че в своята емпирична действителност и по силата на емпиричните потребности те са стигнали до установяване на световни сношения*.

Единственото, което постига нашият светия с помощта на своето мъчително рефлектиране над свойствата и страстите си, е, че с това

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Свети Макс признава в един по-късен, светски пасаж, че Аз получава от света (Фихтевски) „тласък". Че комунистите възнамеряват да вземат под свой контрол този „тласък", който (ако не се ограничим с празна фраза) става наистина крайно сложен и многообразно определен „тласък" — това, разбира се, за свети Макс е твърде дръзка мисъл, за да може да се спре на нея." *Ред.*

непрестанно заяждане и разправия с тях той отравя насладата си от тях и от тяхното задоволяване.

Свети Макс твори, както вече казахме, само себе си като творение, т. е. ограничава се с това, да се подвежда под тази категория творение. [Неговата дейност като творец се състои в това, да разглежда себе си като творение, при което дори не се грижи отново да унищожи като свой собствен продукт това раздвоение на себе си като творец и като творение. Раздвоението на „свързано със същността“ и „несвързано със същността“ става у него перманентен жизнен процес, става следователно празна привидност, т. е. неговият собствен живот съществува само в „чистата“ рефлексия, той не е дори действително битие; тъй като това последното се намира всеки миг вън от него и от неговата рефлексия, той напразно се старае да представи последната като свързана със същността.

„Но тъй като този враг“ (т. е. истинският егоист като творение)] „поражда себе си в своето поражение, тъй като съзнанието, фиксирайки се върху него, не се освобождава от него, а постоянно се спира върху него и постоянно се вижда опетнено, и тъй като това съдържание на неговия стремеж е заедно с това най-низкото, ние намираме само една ограничена от себе си и от своите дребни дела“ (т. е. от бездейност), *„умуваща* и толкова *нещастна,* колкото и *жалка* личност“ (Хегел).

Това, което казахме досега за раздвояването на Санчо на творец и творение, той сам го изразява най-после в логическа форма: творецът и творението се превръщат в предполагащо Аз и предположено Аз, resp*. (доколкото това предполагане [на своето Аз] е *полагане)* в полагащо Аз и положено Аз:

„Аз от Своя страна изхождам от едно предположение, доколкото *предполагам* себе си; но Моето предположение не се стреми към своето съвършенство“ (по-скоро свети Макс се стреми към неговото унищожение), „а ми служи само като предмет за наслада и поглъщане“ (завидна наслада!). „Аз се храня само с Моето предположение и съществувам само дотолкова, доколкото го поглъщам. Но *затова“* (голямо „затова“!) „посоченото предположение съвсем не е предположение; *защото тъй като“* (голямо „защото тъй като“!) „Аз съм Единственият“ (чети: истинският, съгласният със себе си егоист), „то Аз нищо не зная за двойствеността на предполагащото и предположеното Аз (на „несъвършеното“ и „съвършеното“ Аз или Човек)“ — чети: съвършенството на моето Аз се състои само в това, да знам всеки миг себе си като несъвършено Аз, като творение, — *„но“* (най-голямо „но“!) „това, че Аз поглъщам Себе си, означава само, че Аз съм“. (Чети: обстоятелството, че Аз съм, означава тук само, че във въображението си Аз поглъщам присъщата ми категория на предположеното). „Аз не предполагам Себе си, защото всеки миг Аз изобщо тепърва полагам или творя Себе си“ (т. е. полагам и творя като предположено, положено или сътворено), „и съм Аз само затова, защото Аз не съм предположен, а положен“ (чети: и съм само затова, защото Аз съм предположен преди моето полагане), „и съм положен отново само в момента, когато Аз полагам себе си, т. е. Аз съм творец и творение в едно лице“.

* — respective — съответно. *Ред.*

Щирнер е „положителен мъж“, защото той винаги е положено Аз, а неговото Аз е *„също* и мъж“ (Виганд, стр. 183). „Затова“ той е положителен мъж; *„защото тъй като“* неговите страсти никога не го тласкат към ексцеси, *„то“* той е това, което бюргерите наричат положителен човек, *„но“* обстоятелството, че той е положителен човек, „означава само“, че той винаги води сметка за собствените си превръщания и пречупвания.

Това, което досега — за да говорим този път след Щирнер с думите на Хегел — беше само „за нас“, именно че цялата му творческа дейност няма никакво друго съдържание освен общи рефлективни определения, е „положено“ сега от самия Щирнер. Борбата на свети Макс срещу *„Същността“* постига именно тук своята „крайна цел“, доколкото той отъждествява самия себе си със същността и дори с чисто спекулативната същност. [Отношението между творец и творение се превръща в разкриване на *самопредполагането,* т. е. Щирнер превръща в крайно „безпомощна“ и объркана представа това, което Хегел казва в „учението за същността“ за рефлексията. И наистина, тъй като свети Макс взема *един* момент от своята рефлексия, а именно полагащата рефлексия, неговите фантазии стават „отрицателни“, доколкото той — за да различи себе си като полагащ от себе си като положен — превръща себе си и т. н. в „самопредполагане“, а рефлексията — в мистична противоположност на твореца и творението]. Мимоходом следва да отбележим, че Хегел разглежда в този отдел на „Логиката“ „машинациите“ на „творческото Нищо“, с което също се обяснява защо свети Макс още на стр. 8 трябваше „да положи“ себе си като това „творческо Нищо“.

Ние сега „ще вмъкнем епизодично“ няколко места от Хегеловото разяснение на самопредполагането, за да ги сравним с разясненията на свети Макс. Но тъй като Хегел пише не толкова несвързано и „както дойде“ като нашия Jacques le bonhomme, ние сме принудени да съберем тези места от различни страници на „Логиката“, за да ги приведем в съответствие с великата теза на Санчо.

„Същността предполага сама себе си и снемането на тази предпоставка е тя самата. Тъй като тя е отблъсване на себе си от самата себе си или безразличие към себе си, отрицателно отношение към себе си, тя следователно противополага себе си на самата себе си. . . полагането няма предпоставка. . . другото е положено само от самата същност. . . Следователно рефлексията е само отрицателното на самата себе си. Като предпоставяща тя е просто полагаща рефлексия. Тя се състои следователно в това, да бъде тя самата и не тя самата в едно единство“ („творец и творение в едно лице“) („Логиката“ на Хегел, II, стр. 5, 16, 17, 18, 22).

При Щирнеровата „виртуозност в мисленето“ би могло да се очаква, че той ще предприеме по-нататъшни изследвания в Хегело-

вата „Логика". Обаче той благоразумно се е въздържал от това. В противен случай той би намерил, че като само „положено" Аз, като творение, т. е. доколкото има *налично битие,* той е само *привидно* Аз, а е *„същност", творец,* само доколкото *не* съществува, а само си представя себе си. Ние вече видяхме и пак ще видим по-нататък, че всичките му свойства, цялата му дейност и цялото му отношение към света е чиста привидност, която той си създава, не е нищо друго освен „жонгльорство по въжето на обективното". Неговото Аз винаги си остава нямо, скрито „Аз", скрито в неговото представяно като *същност Аз.*

Тъй като истинският егоист в неговата творческа дейност е следователно само перифраза на спекулативната рефлексия или на чистата същност, то „според мита" „чрез естествено размножаване" се получава това, което се разкри още при разглеждането на „тежките жизнени битки" на истинския егоист — а именно, че неговите „творения" се свеждат до най-прости рефлективни определения, [като тъждество, различие, равенство, неравенство, противоположност и т. н. — рефлективни определения, които той се опитва да си изясни въз основа на своето „Аз", „слухът за което е стигнал до самия Берлин". За неговото *лишено от предпоставки* Аз ние при случай пак „ще чуем нещо".] Виж между другото „Единственият".

Както в *Санчовата* конструкция на историята по-късното историческо явление се превръща по метода на Хегел в причина, в творец на по-ранното явление, така у съгласния със себе си егоист днешният Щирнер се превръща в творец на вчерашния Щирнер, макар че, казано на неговия език, днешният Щирнер е творение на вчерашния Щирнер. Рефлексията наистина преобръща всичко това и в рефлексията вчерашният Щирнер е творение на днешния Щирнер като продукт на рефлексията, като представа, тъй както в рамките на рефлексията отношенията на външния свят у Щирнер са *творения* на неговата рефлексия.

Стр. 216: *„Търсете* в „самоотричането" не свободата, която именно Ви откъсва от Вас самите, а *търсете* самите Себе си" (т. е. търсете самите Себе си в самоотричането), *„станете егоисти,* всеки от Вас да стане *всемогъщо* Аз!"

След всичко гореизложено ние не трябва да се чудим, ако покъсно свети Макс отново се отнася към тази теза като творец и найнепримирим враг и „свежда" своя възвишен морален постулат: „всеки да стане *всемогъщо* „Аз", до това, че без друго всеки прави това, което може, и може това, което прави, благодарение на което, разбира се, е „всемогъщ" за свети Макс. — Впрочем, в приведеното положение се съдържа в концентриран вид цялата безсмислица на съгласния със себе си егоист. Най-напред иде моралната заповед за

Страница от ръкописа на „Немската идеология" на К. Маркс и Ф. Енгелс. Из главата „Свети Макс"

търсене, и то за търсене на самия себе си. Това се определя в смисъл, че човек трябва да стане нещо, което още не е, а именно егоист, а този егоист се определя както „всемогъщо Аз“, в което своеобразната мощ се е превърнала от действителна мощ в Аз, във всемогъщество, във фантастична представа за мощ. Следователно да търсиш самия себе си значи да станеш нещо друго в сравнение с това, което си, именно да станеш *всемогъщ*, т. е. да станеш нищо. небивалица, фантасмагория.

Сега ние вече се придвижихме толкова напред, че можем да разкрием една от най-дълбоките тайни на Единствения и същевременно да разрешим една проблема, която от дълго време държи цивилизования свят в тревожно напрежение.

Кой е Шелига? Така се пита от времето на критическия „Literatur-Zeitung“ (виж „Светото семейство“ и т. н.) всеки, който е следил развитието на немската философия. Кой е Шелига? Всички питат, всички наострят уши при варварския звън на това име — но никакъв отговор.

Кой е Шелига? Свети Макс ни дава ключа на тази „тайна на всички тайни“.

Шелига е Щирнер като творение; Щирнер е Шелига като творец. Щирнер е фигуриращото в „Книгата“ „Аз“, Шелига е фигуриращото в нея „Ти“. Затова Щирнер като творец се отнася към своето творение — Шелига, като към свой „най-непримирим враг“. Щом Шелига желае да придобие самостоятелност по отношение на Щирнер — злополучен опит за това той направи в „Norddeutsche Blätter“,— свети Макс го „взема“ обратно „в себе си“; такъв експеримент, насочен срещу опита на Шелига, е направен на стр. 176—179 от „Апологетичния коментар“ у Виганд. Борбата на твореца срещу творението, на Щирнер срещу Шелига, е обаче само привидна борба: [тук Шелига привежда срещу своя творец фрази, които принадлежат на самия творец — например твърдението, „че тялото като такова, тялото само по себе си е липсата на мисли“ (Виганд, стр. 148). Свети Макс мислеше при това, както видяхме, само за чистата плът, за тялото преди неговото образуване и определи по този случай тялото като „другото на мисълта“, като немисъл и немислене], т. е. като липса на мисли; а по-нататък на едно място той дори направо казва, че *само* липсата на мисли (както преди *само* плътта — и двете понятия следователно се отъждествяват) го спасявала от мислите (стр. 196). — Още по-ярко доказателство за тази тайнствена връзка ние намираме у Виганд. Ние вече видяхме на стр. 7 от „Книгата“, че „Аз“, т. е. Щирнер, е „Единственият“. На

стр. 153 от „Коментара“ той се обръща към своето „Ти“: *„Ти“* ... си *„съдържанието на фразата“*, т. е. съдържанието на „Единствения“, и на същата страница се казва: *„че самият той, Шелига, е съдържанието на фразата* — той изпуска изпредвид“. „Единственият“ е фразата, както буквално казва свети Макс. Като *„Аз“*, т. е. взет като *творец,* той е *собственикът на фразата;* това е *свети Макс.* Като *„Ти“*, т. е. взет като *творение,* той е *съдържанието на фразата;* това е *Шелига,* както току-що ни бе съобщено. Шелига като творение се явява като самоотвержен егоист, като съвършено изроден Дон Кихот; Щирнер като творец се явява като егоист в обикновения смисъл, като свети Санчо Панса.

Тук следователно се проявява другата страна на противоположността между творец и творение, където всяка от двете страни съдържа своята противоположност в самата себе си. Санчо Панса — Щирнер, егоистът в обикновения смисъл, побеждава тук Дон Кихот — Шелига, самоотвержения и илюзорен егоист, побеждава го именно *като* Дон Кихот със своята вяра в световното господство на Светото. [Какво беше изобщо Щирнеровият егоист в обикновения смисъл, ако не Санчо Панса, неговият самоотвержен егоист — ако не Дон Кихот, тяхното взаимоотношение в досегашната му форма — ако не отношението на Санчо Панса — Щирнер към Дон Кихот — Шелига? Сега като Санчо Панса Щирнер принадлежи на себе си като Санчо само за да увери Шелига като Дон Кихот, че го превъзхожда в донкихотството, и съобразно с тази роля, като предпоставено всеобщо донкихотство, не предприема нищо срещу донкихотството на своя бивш господар (донкихотство, на което той се кланя с цялата преданост на слугата)], проявявайки при това описаното вече от Сервантес лукавство. По своето действително съдържание той е следователно защитник на практичния дребен буржоа, но се опълчва срещу съответствуващото на дребния буржоа съзнание. което в последна сметка се свежда до идеализиращата представа на дребния буржоа за недостижимата за него буржоазия.

И така, Дон Кихот е постъпил сега в лицето на Шелига на служба при бившия си оръженосец.

До каква степен е запазил още старите си привички в своето ново „превръщане“ Санчо показва на всяка страница. „Поглъщането“ и „изяждането“ все още съставляват едно от главните му качества, „естествената боязън“ все още го владее до такава степен, че за него както пруският крал, така и княз Хенрих LXXII се превръщат в „китайски император“ или в „султан“ и той се решава да говори само за „г . . .* камари“; той все още сипе около себе си пого-

* — германските. *Ред.*

ворки и сентенции от своята раница, все още се бои от „призраци" и дори твърди, че само те са страшни; единствената разлика е, че докато Санчо още не беше светия, го мамеха селяните в кръчмата, а като светия сега той непрестанно мами самия себе си.

Но да се върнем на Шелига. Кой не е открил отдавна пръста на Шелига във всички „фрази", които свети Санчо слагаше в устата на своето „Ти"? Но не само във фразите на това „Ти", а и във фразите, в които Шелига се явява като творец, т. е. като *Щирнер,* винаги може да се открият следите на Шелига. Тъй като обаче Шелига е творение, в „Светото семейство" той можеше да фигурира само като *„тайна"*. Разкриването на тази тайна можеше да бъде дело само на Щирнер като творец. Ние наистина предчувствувахме, че тук в основата лежи някакво велико, свещено приключение. И не се излъгахме. Единственото приключение е наистина нечувано и небивало, то надминава дори приключението с вятърните мелници в двадесетата глава на Сервантес.

3. Откровението на Иоан Богослов, или „Логиката на новата мъдрост"

В началото беше словото, логосът. В него беше животът, и животът беше светлината на хората. И светлината свети в мрака, и мракът *не* я *обхвана.* Това беше истинската светлина, тя беше в света, и светът не я позна. Той дойде *в своята собственост* и своите не го приеха. А на онези, които го приеха, [на вярващите в името на Единствения, той даде власт да бъдат собственици. Но кой е виждял някога Единствения?

Да разгледаме сега тази „светлина на света" в „Логиката на новата мъдрост", защото свети Санчо не се успокоява от предишните унищожения.

Когато става дума за нашия „единствен" автор, от само себе си се разбира, че основата на неговата гениалност се състои от блестяща редица лични предимства, които съставляват неговата особена виртуозност в мисленето. Тъй като] всички тези предимства са вече подробно показани по-горе, тук ще бъде достатъчно да дадем кратък списък на най-главните от тях: немарливост в мисленето — обърканост — несвързаност — нескривана безпомощност — безкрайни повторения — постоянно противоречие със самия себе си — несравними сравнения — опити да се изплаши читателят — систематично изнудване на чужди мисли посредством лостовете „Ти", „То", „Хората" и т. н. и груба злоупотреба със съюзите „Защото", „За-

това“, „Ето защо“, „Тъй като“, „Следователно“, „Но“ и т. н. — невежество — трудноразбираеми уверения — възвишено безгрижие — революционни фрази и безметежни мисли — заекване — надута пошлост и кокетиране с евтина неблагопристойност — издигане разсилния Нанте[87] в абсолютно понятие — зависимост от Хегеловите традиции и от баналните берлински фрази — с една дума, съвършена фабрикация на рядка просяшка чорба (на цели 491 страници), приготвена по всички правила на Рамфорд.

В тази просяшка чорба плуват като кокали цяла редица *преходи*, няколко образци от които ние ще приведем тук за развлечение на обикновено толкова отегчената германска публика:

„Ние бихме ли могли ... но нали ... понякога разделят ... Но може... За действителността на ... е необходимо особено това, за което често ... се споменава ... и то се нарича ... Сега, ще кажем в заключение, може би е ясно... между това ... тук може между другото да се помисли ... ако не ... или ако например не беше ... това води по-нататък .. към това, че ... не е трудно... От известна гледна точка се разсъждава приблизително така ... напр. и т. н.“ и т. н. и „така си остава“ във всевъзможни „превръщания“.

Ние можем още тук да отбележим [един логически трик, за който не може да се реши дали дължи своето съществуване на прехвалената порядъчност на Санчо или на безредието на неговите мисли. Този трик се състои в това — от някаква представа или понятие, което има цяла редица напълно установени страни, да се вземе *една* страна като една и единствена, да се постави тя на мястото на понятието като негова *единствена определеност* и след това да се изтъква срещу нея всяка друга страна под ново название като нещо оригинално. Така стои работата, както ще видим по-долу, с понятията свобода и особеност].

Между категориите, които дължат произхода си не толкова на личността на Санчо, колкото на всеобщата притесненост, в която се намират сега германските теоретици, първо място заема *нищожното различие*, завършъкът на нищожността. Тъй като нашият светия през цялото време се занимава с „най-мъчителни“ противоположности като единично и всеобщо, частен интерес и всеобщ интерес, обикновен егоизъм и самоотверженост и т. н., то в края на краищата се стига до най-нищожни взаимни отстъпки и сделки между двете страни, които отново почиват върху най-тънки различия — върху различия, чието съвместно съществуване се изразява с думичката *„също“* и които след това отново се отделят едно от друго чрез едно мизерно *„доколкото“*. Такива нищожни различия са например следните: как хората могат *да се експлоатират* един друг, но никой да не прави това *за сметка на другия;* доколко нещо може да ми бъде *свойствено* или *внушено*, конструкцията на една *човешка* и на една

единствена работа, които съществуват една до друга; необходимото за *човешкия живот* и необходимото за *единствения* живот; това, което принадлежи на личността в нейния чист вид, и това, което по същество е случайно, за различаването на което свети Макс от своя гледна точка няма какъвто и да било критерий; това, което се отнася до *дрипите,* и това, което се отнася до *кожата* на индивида; това, от което той всецяло се *избавя* с помощта на отрицанието, и това, което си *присвоява;* принася ли той в жертва само своята свобода или само своята особеност, при което в последния случай той също жертвува, но само *дотолкова, доколкото* собствено нищо не жертвува; общуването с другите като окови и като лично отношение. Едни от тези различия са абсолютно нищожни, други губят поне у Санчо всякакъв смисъл и съдържание. За връх на тези нищожни различия може да се смята различието между *сътворението на света* от индивида и *тласъка,* който той получава от света. Ако например той е вникнал тук по-дълбоко в този тласък, в целия обем и разнообразие на въздействията, които този тласък оказа върху него, [той в края на краищата би открил противоречието, че също така *сляпо зависи* от света, както и егоистично-идеологически го *твори* (Виж: „Моето самонаслаждение".) Той не би поставял тогава едно до друго своите *„също така"* и *„дотолкова"* или „човешката" и „единствената" работа, у него едното не би влизало в схватка с другото, едното не би нападало другото от тил, и той не би трябвало да подставя вместо самия себе си *„съгласния със самия себе си* егоист"; а ние знаем, че този последният нямаше защо да се подставя], защото той от самото начало е изходна точка.

Тази нищожност на различията преминава през цялата „Книга", тя е главният лост и за останалите логически трикове и се разкрива особено ясно в една толкова самодоволна, колкото и смешно-евтина морална казуистика. Така, пояснява ни се с примери в кои случаи истинският егоист има право и в кои няма право да лъже; доколко измамването на чуждо доверие е „презряно" и доколко не; доколко император Сигизмунд и френският крал Франциск [са имали право да нарушат клетвата си и доколко това тяхно поведение е било „позорно" — и други подобни тънки исторически илюстрации. В противоположност на тези уморителни различия и казуистични въпросчета особено релефно изпъква безразличието на нашия Санчо, за когото всичко е еднакво и който отхвърля всички действителни, практически и мисловни различия. Изобщо ние можем още сега да отбележим, че неговото умение да различава далеч не може да се сравнява с умението му да не различава, да прави всички котки сиви в здрача на Светото и да свежда всичко до всичко — изкуство, което достига своя адекватен израз в *приложението.*

Прегърни своето „магаре“, Санчо, тук ти отново го намери! То скача весело насреща ти, забравило ритниците, с които ти го гощаваше, и те поздравява със звънкия си глас. Коленичи пред него, прегърни шията му и изпълни призванието си, което ти е предначертано от Сервантес в XXX глава.

Приложението е магарето на нашия Санчо, неговият логически и исторически локомотив, доведената до своя най-кратък и най-прост израз движеща сила на „Книгата“. За превръщане на една представа в друга или за доказване тъждеството на две съвсем разнородни неща се търсят няколко междинни звена, които отчасти по смисъл, отчасти по етимологичен състав и отчасти просто по своето звучене са пригодни за установяване на мнима връзка между двете основни представи. Тези звена се прибавят след това във формата на приложение към първата представа — и то така, че човек се отдалечава все повече от изходната точка и все повече се приближава към желаното място. Когато веригата от приложения е готова дотолкова, че може без опасност да бъде затворена, тогава заключителната представа с помощта на тире също се прибавя като приложение и фокусът е направен. Това е извънредно препоръчителен начин за контрабандиране на мисли, който е толкова по-ефикасен, колкото повече служи за лост на главните разсъждения. Когато този фокус е направен успешно няколко пъти, човек може, вървейки по стъпките на Санчо, да изхвърли едно след друго отделни междинни звена и да сведе най-после цялата верига от приложения до най-необходимите куки.

Приложението може също, както вече видяхме по-горе, да бъде преобърнато и да доведе по такъв начин до нови, по-сложни фокуси и до по-изумителни резултати. Ние видяхме пак там, че приложението е логическата форма на безкрайния ред в математиката.

Свети Санчо използува приложението двояко: първо, чисто логически, при канонизирането на света, където то му служи да превръща всяко светско нещо в „Светото“, и, второ, исторически, при разглеждане връзката между различните епохи и при тяхното обобщаване, при което всяко историческо стъпало се свежда до една единствена дума и накрай се получава, че последното звено на историческия ред не е нито на косъм по-далеч от първото звено, и всички епохи от този ред се свеждат в края на краищата до една единствена абстрактна категория като напр.: идеализъм, зависимост от мислите и т. н. А ако е нужно да се даде на историческия ред от приложения привидност на прогрес, това се постига, като заключителната фаза се схваща като завършък на първата епоха от реда, а междинните звена — като възходящи стъпала на развитието, които водят до последната, завършващата фаза.

Редом с приложението върви *синонимиката,* която свети Санчо експлоатира по всякакъв начин. Ако две думи са свързани етимологично или са само сходни по своето звучене, на тях се възлага солидарна отговорност една за друга — а ако една дума има различни значения, то според нуждата тя се употребява ту в едното от тях, ту в другото, при което свети Санчо си дава вид, че говори за един и същи предмет в различните му „пречупвания". Особен дял на синонимиката съставлява още *преводът,* когато един френски или латински израз се допълня с немски, който го изразява само наполовина, а наред с това има още и съвсем други значения — когато например, както видяхме по-горе, думата „respektieren" се превежда: „изпитвам благоговение и страх" и т. н. Да си спомним също думите Staat, Status, Stand, Notstand и т. н. В главата за комунизма ние вече имахме случай да се запознаем с многобройни примери на такава употреба на двусмислени изрази. Да разгледаме накратко още един пример на етимологична синонимика.

„Думата „Gesellschaft"* произлиза от думата „Sal". Ако една зала (Saal) побира много хора, то *залата* е причината за това, че те се намират в общество. Те *се намират* в общество и съставляват най-многото *салонно общество,* водейки разговор с обикновени *салонни фрази.* А там, където имаме действително *общуване,* последното следва да се смята за независимо от обществото" (стр. 286).

Тъй като „думата „Gesellschaft" произлиза от „Sal" (което, тук трябва да кажем, не е вярно, защото *първичните* корени на всички думи са *глаголи),* то „Sal" трябва да е = „Saal". Но „Sal" означава на старогорнонемско наречие *постройка;* Kisello, Geselle**, откъдето произлиза Gesellschaft, означава *съобитател,* така че „Saal" е привлечена тук съвсем произволно. Но това няма значение; „Saal" веднага се превръща в „Salon", като че ли между старогорнонемската „Sal" и новофренската „salon" не лежи разстояние приблизително хиляда години и толкова и толкова мили. Така обществото се превърна в салонно общество, в което според немско-еснафската представа се извършва общуване само чрез фрази, но няма никакво действително общуване. — Впрочем, тъй като за свети Макс е важно само да превърне обществото в „Светото", той щеше да постигне това по много по-къс път, ако малко по-дълбоко изучеше етимологията и надникнеше във всеки речник за коренни думи. Каква находка щеше да бъде за него, ако беше открил етимологичната връзка между „Gesellschaft" и „selig"***; Gesellschaft — selig — heilig — das Heilige**** — кое може да изглежда по-просто?

* — общество. *Ред.*
** — съжител. *Ред.*
*** — блажен. *Ред.*
**** — общество, блажен, свят, светото. *Ред.*

Ако етимологичната синонимика на „Щирнер“ е правилна, то комунистите търсят истинското графство, графството като светото. Както Gesellschaft произлиза от Sal, постройка, така и Graf (готското garâvjo) произлиза от готското râvo, къща. Sal постройка = Râvo, къща, следователно — Gesellschaft ≐ Grafschaft*. Префиксите и суфиксите и в двете думи са еднакви, коренните срички имат еднакво значение, следователно светото общество на комунистите е светото графство, графството като Светото — кое може да изглежда по-просто? Свети Санчо е предчувствувал това, когато е видял в комунизма завършъка на ленната система, т. е. на системата на графствата.

Синонимиката служи на нашия светия, от една страна, за превръщане емпиричните отношения в спекулативни, като използува една дума, употребявана както в практическия живот, така и във философската спекулация в нейното спекулативно значение, нахвърля няколко фрази за това спекулативно значение и след това си дава вид, че така е подложил на критика и реалните отношения, които също се означават с тази дума. Той постъпва така с думата *„спекулация“*. На стр. 406 „спекулацията“ от двете страни „се проявява“ като *една* същност, която има „двояко проявление“ — о, Шелига! Той се опълчва срещу *философската* спекулация и мисли, че с това се е справил и с *търговската* спекулация, за която абсолютно нищо не знае. — От друга страна, същата синонимика служи на него, скрития дребен буржоа, да превръща буржоазните отношения (виж казаното по-горе в главата за „комунизма“ относно връзката на езика с буржоазните отношения) в лични, индивидуални отношения, които не могат да се засегнат, без да се засегне с това индивидът в неговата индивидуалност, „особеност“ и „единственост“. Така Санчо използува например етимологичната връзка между Geld** и Geltung***, Vermögen**** и vermögen***** и т. н.

Синонимиката, съединена с приложението, образува главния лост на неговите *фокуси,* които ние вече разобличавахме безброй пъти. За да покажем с пример колко лесно е това изкуство, и ние ще направим един фокус à la Санчо.

*Wechsel******* като *изменение* е законът на явлението, казва Хегел. *Оттук* — би могъл да продължи „Щирнер“ — явлението строгост на закона срещу фалшивите *менителници;* защото стоящият над

* — общество = графство. *Ред.*
** — пари. *Ред.*
*** — значение. *Ред.*
**** — имущество. *Ред.*
***** — съм в състояние. *Ред.*
****** — изменение; менителница. *Ред.*

явлението закон, закона като такъв, светия закон, закона като Светото, Светото — ето срещу кое се извършва тук грехът и ето кое трябва да бъде отмъстено в наказанието. Или иначе: Wechsel в нейната „двояка проява“ като менителница (lettre de change) и като изменение (changement) води към Verfall* (échéance и décadance). *Упадъкът* като резултат от *изменението* се наблюдава в историята между другото при гибелта на Римската империя, феодализма, на Германската империя и господството на Наполеон. „Преходът от“ тези големи *исторически кризи* „към“ *търговските кризи* в наши дни „не е труден“ и с това се обяснява също защо тези търговски кризи винаги са обусловени от *падежа на менителниците.*

Или той би могъл също — както прави с „имуществото“ и „парите“ — да оправдае „менителницата“ етимологично и „от известна гледна точка да разсъждава приблизително така“: комунистите искат между другото да премахнат *менителницата* (lettre de change). Но не е ли именно в *изменението* (changement) най-голямата наслада в света? Те се стремят следователно към мъртвото, неподвижното, *Китай* — това значи: съвършеният китаец е комунист. „Оттук“ тирадите на комунистите срещу Wechselbriefe** и Wechsler***. Като че ли всяко писмо не е *Wechsel*brief, констатиращо някакво *изменение* писмо, и всеки човек не е Wechselnder****, Wechsler*****.

За да даде вид на голямо разнообразие на простоватия характер на своята конструкция и на своите логически фокуси, свети Санчо се нуждае от *епизод.* От време на време той *„епизодично“* вмъква някое място, което се отнася до друга част на книгата или съвсем е могло да бъде изпуснато, и по такъв начин още повече прекъсва и без това разкъсаната на много места нишка на тъй нареченото развитие на своите мисли. Това се придружава от наивното заявление, че „Ние“ „не следваме ничии предписания“, и предизвиква у читателя след многократни повторения известна нечувствителност към всяка, дори към най-голямата несвързаност. Когато чете „Книгата“, човек свиква на всичко и в края на краищата безропотно се покорява дори на най-лошото. Впрочем тези епизоди [както и трябваше да се очаква от свети Санчо, се оказват само мними: това са само повторения под други етикети на срещани вече стотици пъти фрази.

След като свети Макс се прояви по такъв начин в личните си качества, а след това в различията, в синонимиката и епизодите се

* — падеж; упадък. *Ред.*
** — менителнични писма. *Ред.*
*** — сараф. *Ред.*
**** — изменящ се. *Ред.*
***** — изменчив човек. *Ред.*

разкри като *„привидност“* и като *„същност“*, ние стигаме до истинския венец и завършък на логиката, „до *понятието*“.

Понятието е „Аз (гледай „Логиката“ на Хегел, 3-а част), логиката като Аз. Това е чистото отношение на Аз към света, отношение, освободено от всички съществуващи за него реални отношения; това е формула за всички уравнения, в които един светия привежда светските понятия. По-горе беше вече разкрито] как Санчо с помощта на тази формула напразно „се мъчи“ да си изясни въз основа на всевъзможни неща само различните чисто рефлективни определения като тъждество, противоположност и т. н.

Да започнем веднага от някой определен пример, напр. съотношението между „Аз“ и народ.

Аз не съм народ.
Народ = Не-Аз.
Аз = Не-народ.

Следователно Аз съм отрицанието на народа, народът е унищожен в Мене.

Второто уравнение може да бъде изразено и с помощта на следното странично уравнение:

Народното Аз не съществува

или:

Аз-ът на народа е отрицание на моето Аз.

Цялото изкуство следователно се състои 1) в това, че отрицанието, което в началото принадлежи към връзката, се присъединява най-напред към субекта, а след това към предиката; и 2) че отрицанието, думичката „не“, се схваща според нуждата като израз на различие, отлика, противоположност и пряко унищожение. В настоящия пример тя се схваща като абсолютно унищожение, като пълно отрицание; ние ще видим, че в зависимост от това, какво в даден момент е нужно на свети Макс, думичката „не“ се употребява и в другите значения. По такъв начин тавтологичното съждение, че Аз не съм народът, се превръща в грандиозно ново откритие, че Аз съм унищожението на народа.

За приведените по-горе уравнения не беше дори нужно свети Санчо да има каквато и да било представа за народа; беше му достатъчно да знае, че Аз и народ са „съвсем различни названия за съвсем различни неща“; достатъчно беше, че двете думи нямат нито една обща буква. За да се развият сега от гледна точка на егоистичната логика по-нататъшни спекулации за народа, достатъчно е към народ и към „Аз“ да се прибави отвън, от всекидневния опит, едно което и да било тривиално определение — и материалът за новите уравнения е готов. Заедно с това се създава привидността, че раз-

личните определения се критикуват по различен начин. По този начин и се създават сега спекулации за свобода, щастие и богатство:

Основни уравнения: народ = Не-Аз.

Уравнение № 1: Народна свобода = Не-Моя свобода.
Народна свобода = Моя не-свобода.
Народна свобода = Моя несвобода.

(Това може да се преобърне и тогава ще се получи великото положение: Моята несвобода = робство, е свободата на народа.)

Уравнение № 2: Народно щастие = Не-Мое щастие.
Народно щастие = Мое не-щастие.
Народно щастие = Мое нещастие.

(Преобърнато уравнение: Моето нещастие, моята мизерия е щастието на народа.)

Уравнение № 3: Народно богатство = Не-Мое богатство.
Народно богатство = Мое не-богатство.
Народно богатство = Моя бедност.

(Преобърнато уравнение: Моята бедност е богатството на народа). Това може да продължи ab libitum* и да се разпростре и върху други определения.

За съставянето на подобни уравнения се изисква — освен найобщо знание на ония представи, които Щирнер може да съедини в едно съчетание с думата „народ" — още само едно: нужно е да се знае кой положителен израз подхожда за получения в отрицателна форма резултат — например „бедност" — за „не-богатство" и т. н., т. е.: толкова знание на езика, колкото се придобива в обикновения живот, е напълно достатъчно, за да се стигне по този начин до найпоразителни открития.

Цялото изкуство се състоеше тук следователно в това, че Не-Моето богатство, Не-Моето щастие, Не-Моята свобода се превръщат в Мое не-богатство, Мое не-щастие, Моя не-свобода. „Не"-то, което в първото уравнение е всеобщото отрицание и което може да изразява всички възможни форми на различие — то може например да съдържа просто мисълта, че това е Наше общо, а не изключително Мое богатство — [се превръща във второто уравнение в отрицание на Моето богатство, на Моето щастие и т. н. и Ми приписва не-щастие, нещастие, робство. Ако ми се отрича определено богатство, например богатство на народа, а съвсем не богатството изобщо, според Санчо това значи, че на Мене трябва да ми бъде приписана бедност. А това се постига, като Моята не-свобода също се изразява в положителна форма и така се превръща в Моя „Несвобода". Но нали моята не-свобода може освен това да означава и стотици

* — както обичате, колкото обичате. *Ред.*

други неща — например моя „несвобода", моя не-свобода от моето тяло и т. н.].

Ние изхождахме току-що от второто уравнение: Народ=Не-Аз. Но ние бихме могли да вземем за изходна точка и третото уравнение: Аз = Не-народ, и тогава например по същия начин при богатството би се оказало в края на краищата, че „Моето богатство е бедност на народа". Но в този случай свети Санчо би процедирал иначе, той би унищожил изобщо имуществените отношения на народа и самия народ и би стигнал след това до следния извод: Моето богатство е унищожение не само на народното богатство, но и на самия народ. Тук проличава колко произволно е процедирал свети Санчо именно когато е превърнал не-богатството в бедност. Нашият светия прилага тези различни методи безразборно и употребява отрицанието ту в едното, ту в другото значение. До каква бъркотия довежда това, „вижда изведнаж" дори „този, който не е чел книгата на Щирнер" (Виганд, стр. 191).

Също така „оперира" „Аз" срещу държавата.

Аз не съм държава.
Държава = Не-Аз.
Аз = „Не" на държавата.
Нищото на държавата = Аз.

Или с други думи: Аз съм „творческото Нищо", в което държавата е изчезнала.

Тази проста мелодия може да се изпее на всяка тема.

Великата теза, която лежи в основата на всички тези уравнения, гласи: Аз не съм Не-Аз. На това Не-Аз се дават различни названия, които могат да бъдат, от една страна, чисто логически като например битие в себе си, инобитие, а от друга — названия на конкретни представи, каквито са народ, държава и т. н. С това може да бъде създадена привидност на развитие на мисълта, като се изхожда от тези названия и с помощта на уравнения или на редица приложения те постепенно бъдат сведени отново до Не-Аз, което е положено в тяхната основа от самото начало. Тъй като въведените по този начин реални отношения фигурират само като различни модификации на Не-Аз — и при това различни само по название, — то за самите тези реални отношения може да не се каже нито дума. Това е толкова по-комично, [защото реалните отношения са отношения на самите индивиди и този, който ги обявява за отношения на Не-Аз], доказва само, че нищо не знае за тях. Подобен маниер толкова опростява въпроса, че дори „огромното болшинство, състоящо се от ограничени по природа глави", може да научи този фокус най-много за десет минути. Това ни дава същевременно критерий за „единствеността" на свети Санчо.

Свети Санчо определя по-нататък Не-Аз, противостоящо на Аз, в смисъл че то е *чуждото* на Аз, че то е Чуждото. Отношението на Не-Аз към Аз е „затова" отношение на отчуждаване. Ние току-що дадохме логическата формула за това, как свети Санчо представя всеки обект или всяко отношение като чуждото на Аз, като отчуждаване на Аз; от друга страна, свети Санчо може, както ще видим, да представи всеки обект или отношение като сътворено от моето Аз *и принадлежащо нему*. Оставяйки засега настрана произвола, с който той представя — или не представя — всяко отношение като отношение на отчуждаване (защото приведените по-горе уравнения са приложими решително към всичко), ние виждаме вече тук, [че у него работата се свежда само до това — всички действителни отношения, а също и действителните индивиди да бъдат обявени предварително за отчуждени (ако се ползуваме засега още от този философски израз), за да ги сведем до съвсем абстрактната фраза за отчуждаването. Следователно вместо задачата да се изобразят действителните индивиди в действителното им отчуждение и в емпирическите условия на това отчуждение, ние виждаме тук същия маниер: на мястото на развитието на всички чисто емпирически отношения да се поставя празната мисъл за отчуждаването, за Чуждото, за Светото. Вмъкването на *категорията* отчуждение] (която е пак рефлективно определение, което може да бъде схванато като противоположност, различие, не-тъждество и т. н.) намира последния си и висш израз в това, че „Чуждото" отново се превръща в „Светото", отчуждението — в отношението на Аз към всеки предмет като към Светото. Ние предпочитаме да изясним прилагания тук логически процес въз основа на отношението на свети Санчо към Светото, защото това е преобладаващата формула, и мимоходом ще отбележим, че „Чуждото" се схваща също като *„Съществуващото"* (per appos.), като това, което съществува без Мене, като независимо от Мене съществуващото (per appos.), като това, което притежава самостоятелност благодарение на Моята несамостоятелност, така че свети Санчо може да изобрази всичко, което съществува независимо от него, например Блоксберг[88] като Светото.

Тъй като Светото е нещо чуждо, всичко чуждо се превръща в Светото; тъй като всичко Свето е вериги, окови, всички вериги, всички окови се превръщат в Светото. С това свети Санчо е постигнал вече всичко чуждо да става за него само *привидност,* само *представа,* от която той се освобождава просто, като протестира срещу нея и заявява, че няма представа. Тук имаме същото, което видяхме при несъгласния със себе си егоист: хората трябва да изменят само своето съзнание, за да направят всичко на света all right*.

* — добре. *Ред.*

Цялото наше изложение показа как свети Санчо критикува всички действителни отношения, като ги обявява за „Светото“, и се бори против тях, като води борба против своята света представа за тях. Този прост фокус — да превръща всичко в Светото — му се удава, както вече подробно обяснихме по-горе, защото Jacques le bonhomme прие на вяра илюзиите на философията, взе идеологичния, спекулативния израз на действителността, откъснат от неговата емпирична база, за самата действителност [също както взе и илюзиите на дребните буржоа относно буржоазията за „светата същност на буржоазията] и затова можа да си въобрази, че има работа само с мисли и представи. Също така лесно и хората се превърнаха у него в „свети“; след като техните мисли бяха откъснати от тях самите и от техните емпирични отношения, стана възможно те да се обявят за прости вместилища на тези мисли и по този начин например от буржоата беше създаден светият либерал.

Положителното отношение [на вярващия в последна сметка Санчо към Светото (това отношение се нарича у него *почит)* фигурира също под названието „любов“. „Любовта“ означава признателно отношение към „Човека“,] към Светото, идеала, към висшето същество, или съответствуващото човешко, свето, идеално, съществено отношение. Това, което иначе се изразява като налично битие на *Светото,* като например държава, затвор, мъчения, полиция, житие-битие и т. н., може също да се схваща от Санчо като „друг пример“ на „любовта“. Тази нова номенклатура му дава възможност да пише нови глави за това, което той вече е отхвърлил под фирмата на светото и почитта. Това е старата история за козите на пастирката Торалба, само че в нейния свет образ. И както някога с тази история той водеше за носа своя господар, така сега води за носа самия себе си и публиката през цялата книга, без обаче да може да я прекъсне така остроумно, както правеше в ония минали времена, когато беше още прост оръженосец. Изобщо от момента на своето канонизиране Санчо е изгубил цялото си природно остроумие.

Първото затруднение възниква, както изглежда, от това, че това Свето е много различно по своето съдържание, така че и при критиката на една определена светиня би трябвало да се отхвърли светостта и да се критикува самото определено съдържание. Свети Санчо заобикаля тази подводна скала, като привежда всичко определено само като *„пример“* на Светото — така както в Хегеловата „Логика“ е безразлично дали за пояснение на „битието за себе си“ се привежда атомът или личността, а като пример за привличането — слънчевата система, магнетизмът или половата любов. Следователно, ако „Книгата“ гъмжи от *примери;* това съвсем не е слу-

чайно, а се корени в най-дълбоката същност на прилагания в нея метод на развитие на мислите. Това е „единствената“ възможност за свети Санчо да създаде привидност на съдържание — първообразът на това се среща още у Сервантес, у когото Санчо през цялото време също говори с примери. Затова Санчо може да каже: „Друг пример на Светото“ (незаинтересоваността) „е трудът“. Той би могъл да продължи: друг пример е държавата, друг — семейството, друг — поземлената рента, друг — св. Яков (Saint-Jacques, le bonhomme*), друг — света Урсула с нейните единадесет хиляди девици. Всички тези неща имат наистина в неговата представа тази обща черта, че въплътяват в себе си „Светото“. Но те заедно с това са съвсем различни неща и именно това съставлява тяхната определеност. [Доколкото за тях се говори в тяхната определеност, говори се само дотолкова, доколкото те не са „Светото“.

Трудът не е поземлена рента, а поземлената рента не е държава, значи — нужно е да се определи що е държава, поземлена рента, труд независимо от тяхната въображаема светост и свети Макс прави това по следния начин: той си дава вид, че говори за държавата, труда и т. н., но след това обявява „държавата изобщо“ за действителност на някоя идея — все едно дали това ще бъде любовта, битието един за друг, съществуващото, или властта над отделни лица — и с помощта на едно тире — на „Светото“, което той е можел да каже от самото начало. Или за труда се казва, че той се смята за жизнена задача, призвание, предназначение — за „Светото“]. Т. е. държавата и трудът се подвеждат под един вече предварително изготвен по същия начин особен *вид* Свето и това *особено* Свето се разтваря след това отново във *всеобщото* „Свето“; всичко това може, разбира се, да бъде направено, без да се каже каквото и да било за труда и държавата. Една и съща история може сега да се предъвква отново при всеки удобен случай, при което всичко, което привидно е предмет на критиката, служи на нашия Санчо само като предлог, за да обяви абстрактните идеи и превърнатите в субекти предикати (които не са нищо друго освен асортирано Свето и от които винаги се държи достатъчен запас) за това, за което те бяха признати още в самото начало, т. е. за *Светото*. В действителност той е свел всичко до изчерпващия, класически израз, като е казал за него, че то е „друг пример на Светото“. Определенията, съставени въз основа на това, което е подочул, и отнасящи се уж до съдържанието, са съвсем излишни и при разглеждането им по-отблизо действително се оказва, че те не дават никакво определение, не внасят никакво съдържание и се свеждат до невежествени

* — свети Яков, наивникът. *Ред.*

баналности. Тази евтина „виртуозност в мисленето“, която се справя с всеки предмет още преди да го познава, може, разбира се, да бъде усвоена от всекиго, и дори не за десет минути, както казахме по-горе, а само за пет. Свети Санчо ни заплашва в „Коментара“ с *„трактати“* за Фойербах, за социализма, за буржоазното общество и само Светото знае за какво още не. Тези трактати могат да бъдат предварително сведени до техния най-прост израз по следния начин:

Първи трактат: Друг пример на Светото е *Фойербах.*

Втори трактат: Друг пример на Светото е *социализмът.*

Трети трактат: Друг пример на Светото е *буржоазното общество.*

Четвърти трактат: Друг пример на Светото е „трактатът“, изцяло проникнат от щирнеровски дух.

И т. н. in infinitum*.

Втората подводна скала, о която свети Санчо непременно трябваше да се разбие при известно размишление, е собственото му твърдение, че всеки индивид е съвсем различен от всички останали, е единствен. Тъй като всеки индивид е съвсем друг, тъй като той следователно е другото, то това, което за един индивид е чуждо, свето, съвсем не е нужно да бъде — и дори не *може* да бъде — такова за друг. И общото име като държава, религия, нравственост и т. н. не трябва да ни заблуждава, защото тези имена са само абстракции от действителното отношение на отделните индивиди и тези предмети вследствие на съвсем различното отношение към тях на единствените индивиди стават за всеки от последните *единствени* предмети, т. е. съвсем различни предмети, които имат само общо име. Следователно свети Санчо би могъл в най-добрия случай само да каже: държавата, религията и т. н. са за Мене, свети Санчо, Чуждото, Светото. Вместо това те трябва да се превърнат у него в абсолютно Светото в Светото за всички индивиди — как иначе би могъл той да изфабрикува своето конструирано Аз, своя съгласен със себе си егоист и т. н., как би могъл изобщо да напише цялата си „Книга“? Колко малко се грижи Санчо изобщо за това, да направи всеки „Единствен“ мерило за неговата собствена „единственост“, до каква степен прилага той своята собствена „единственост“ като мащаб, като морална норма към всички останали индивиди, като ги натиква, както и подобава на истински моралисти, в своето прокрустово ложе, това се вижда между другото вече от съждението му за забравения от всички, блажена му памет, Клопщок. На Клопщок той дава нравственото наставление „да се отнася към религията по съвсем *особен начин“*, и тогава Клопщок би стигнал не до *осо-*

---

* — до безкрайност. *Ред.*

бена, собствена религия, какъвто би бил правилният извод (извод, който „Щирнер“ сам прави безброй пъти, например когато говори за парите), а до „разлагане и поглъщане на религията“ (стр. 85), т. е. до всеобщ, а не до собствен, единствен резултат. Като че ли Клопщок не е стигнал действително до „разлагане и поглъщане на религията“, и то до съвсем особено, единствено разлагане, което можеше „да престира“ само този единствен Клопщок — разлагане, чиято единственост Щирнер би могъл да види вече от множеството неуспешни подражания. Отношението на Клопщок към религията не било „собствено“, макар че то беше напълно своеобразно, и то такова, което правеше Клопщок Клопщок. Отношението на Клопщок към религията щяло да бъде „собствено“, само ако той се отнасял към религията не като Клопщок, а като съвременен германски философ.

„Егоистът в обикновения смисъл“, който не е толкова послушен като Шелига и по-горе вече правеше всевъзможни възражения, прави тук следния упрек на нашия светия: тук в действителния свят аз се грижа — и аз знам това много добре, rien pour la gloire* — само за моята изгода и за нищо повече. Освен това прави ми удоволствие да мисля и за изгодата на небето, за своето безсмъртие. Трябва ли аз да пожертвувам тази егоистична представа само заради съзнанието на съгласния със себе си егоизъм, което не ми носи нито грош? Философите ми казват: това е нечовечно. Какво ме интересува това? Не съм ли аз човек? Не е ли човечно всичко, което правя и защото аз го правя, и не ми ли е все едно „под каква рубрика подвеждат“ моите действия „другите“? Ти, Санчо, който си наистина философ, но банкрутирал философ, и вече заради своята философия не можеш да разчиташ на паричен кредит, а заради своя банкрут на идеен кредит, Ти ми казваш, че аз не се отнасям към религията по особен начин. Ти следователно ми казваш същото, което и другите философи, само че у Тебе това както обикновено губи всякакъв смисъл, тъй като Ти наричаш „особено“, „собствено“ това, което те наричат „човечно“. Иначе би ли могъл Ти да говориш за друга особеност освен за Твоята собствена, и да превръщаш отново собственото отношение във всеобщо? И аз, ако искаш, се отнасям към религията по своему критически. Първо, аз няма да се поколебая да я пожертвувам, щом тя намисли да бъде пречка в моята търговия; по-нататък, в моите сделки е полезно за мен да минавам за религиозен човек (както за моя пролетарий е полезно, ако поне на небето вкуси баницата, която Аз ям тук); и, най-после, аз превръщам небето в моя собственост. То представлява une propriété ajoutée

* — без ни най-малко да се хваля. *Ред.*

à la propriété*, макар че още Монтескьо, който беше съвсем друг човек в сравнение с Тебе, се опита да ме убеди, че небето било une terreur ajoutée à la terreur**. Както Аз се отнасям към небето, никой друг не се отнася така към него, и по силата на това единствено отношение, в което съм влязъл с него, то е единствен предмет, единствено небе. Ти критикуваш следователно най-много Своята представа за моето небе, а не моето небе. Да не говорим за безсмъртието! Тук Ти ставаш просто смешен. Аз се отричам от своя егоизъм — твърдиш Ти в угода на философите, — защото го увековечавам и обявявам за нищожни и лишени от всякакво значение законите на природата и мисленето, щом те искат да натрапят на моето съществуване определение, произведено не от самия мене и крайно неприятно за мене, а именно — смъртта. Ти наричаш безсмъртието „проклета неподвижност" — като че ли аз не бих могъл да водя постоянно „подвижен" живот, докато на този или на онзи свят работите вървят добре и аз мога да натрупам печалби от други неща освен от Твоята „Книга". А и какво може да бъде „по-неподвижно" от смъртта, която прекратява моето движение против волята ми и ме потопява във всеобщото, в природата, в рода, в . . . Светото? А държавата, законът, полицията! Нека те се явяват като чужди сили за някои „Аз"; Аз знам, че те са мои собствени сили. Впрочем — и с това буржоата този път с благосклонно кимване отново обръща гръб на нашия светия — продължавай да шумиш, ако искаш, против религията, небето, бога и тем подобни. Аз знам, че във всичко, което е в мой интерес — в частната собственост, стойността, цената, парите, покупката и продажбата, — Ти винаги виждаш „собственото".

Ние току-що видяхме колко различни един от друг са отделните индивиди. Но всеки индивид отново е различен в самия себе си. Така свети Санчо може, рефлектирайки над себе си като притежател на едно от своите свойства, т. е. разглеждайки, *определяйки* себе си като „Аз", притежаващо една от тези определености, да определи след това предмета на другите свойства и самите тези други свойства като Чуждото, Светото, и така поред с всичките си свойства. Така например това, което е предмет за неговата плът, е Светото за неговия дух или това, което е предмет за неговата потребност от отдих, е Светото за неговата потребност от движение. На същия трик е основано и описаното по-горе превръщане на всяко дело и безделие в самоотричане. Впрочем, неговото Аз не е *действително* Аз, а само Аз на посочените по-горе уравнения, същото Аз,

* — собственост, прибавена към собствеността. *Ред.*

** — ужас, прибавен към ужас. *Ред.*

което във формалната логика в учението за съжденията фигурира като *Кай.*

„Друг пример“, именно един по-общ пример на канонизиране на света е превръщането на практическите колизии, т. е. на колизиите между индивидите и техните практически условия за живот, в идеални колизии, т. е. в колизии между тези индивиди и представите, които те си изработват или вълпяват в главата си. Този фокус е също много прост. Както свети Санчо превръщаше преди мислите на индивидите в нещо самостоятелно съществуващо, така тук той откъсва идеалното отражение на действителните колизии от тези колизии и му придава самостоятелно съществуване. Действителните противоречия, в които се намира индивидът, се превръщат в противоречия на индивида с неговата представа или — както свети Санчо изразява това по-просто — с представата *като такава,* със Светото. Така той успява да превърне действителната колизия, първообраза на нейното идеално отражение, в следствие на тази идеологическа привидност. Така той стига до резултата, че се касаело не за практическото унищожаване на практическата колизия, а само *за отказ от представата за тази колизия* — отказ, към който той като истински моралист настойчиво призовава хората.

След като свети Санчо сведе по този начин всички противоречия и колизии, в които се намира индивидът, до противоречия и колизии на този индивид с една от неговите представи, която е станала независима от него и го е подчинила, а поради това „лесно се превръща в представата *като такава,* в светата представа, в Светото, на индивида му остава още само едно: да извърши грях срещу светия дух, да се абстрахира от тази представа и да обяви Светото за призрак. Това логическо мошеничество, което индивидът извършва над самия себе си, изглежда на нашия светия като едно от най-висшите усилия на егоизма. Обаче всеки ще разбере колко лесно е по този начин, като се изхожда от егоистична гледна точка, да се обявят всички исторически конфликти и движения за второстепенни, без да се знае нещо за тях — за това е нужно само да се вземат няколко фрази, които обикновено се употребяват в такива случаи, да се превърнат те по посочения начин в „Светото“, да се изобразят индивидите като подчинени от това Свето и след това да се манифестира презрение към „Светото като такова“.

По-нататъшно разклонение на този логически фокус, който е при това особено любимият маньовър на нашия светия, е използването на такива думи като предназначение, призвание, задача и т. н., благодарение на което за него става безкрайно лесно да превръща в Светото всичко, което пожелае. И наистина, в призванието, предназначението, задачата и т. н. индивидът се явява в своята собстве-

на представа като нещо друго в сравнение с това, което е в действителност, като въплъщение на Чуждото, а следователно и на Светото, и изтъква срещу своето действително битие своята представа за това, което трябва да бъде като Правомерното, Идеалното, Светото. По този начин свети Санчо може, когато му е нужно, да превърне всичко в Светото с помощта на следната редица от „приложения“: да се предназначиш за нещо, т. е. да си избереш някакво предназначение (можеш да вложиш в тези думи всякакво съдържание), да си избереш предназначение *като такова*, да си избереш свето предназначение, да си избереш предназначение като Светото, т. е. Светото като предназначение. Или: да бъдеш предназначен, т. е. да имаш предназначение, да имаш предназначение *като такова*, светото предназначение, предназначението като Светото, Светото като предназначение, да имаш Светото за предназначение, да имаш предназначението на Светото.

И сега, разбира се, му остава само ревностно да увещава хората да изберат за свое предназначение липсата на всякакво предназначение, за свое призвание — липсата на всякакво призвание, за своя задача — липсата на всякаква задача, макар че в цялата си „Книга“ „до самия“ „Коментар“ той само дава на хората всевъзможни предназначения, поставя им задачи и като проповедник в пустинята ги призовава към евангелието на истинския егоизъм, за който наистина не напразно е казано: всички са призовани, но само един — *О'Конел* — е избран.

Ние вече видяхме по-горе как свети Санчо откъсва представите на индивидите от условията на техния живот, от техните практически колизии и противоречия, за да ги превърне след това в Светото. Сега тези представи се явяват във формата на *предназначение, призвание, задача*. Призванието има у свети Санчо двояка форма: първо, като призвание, което Ми дават другите, примери на което вече имахме по-горе, когато се говореше за вестниците, препълнени с политика, и за затворите, които нашият светия взе за заведения за поправяне на нравите*. Но освен това призванието се явява и като призвание, в което вярва самият индивид. Ако Аз бъде откъснато от всичките му емпирични жизнени отношения, от неговата дейност, от условията на неговото съществуване, ако то бъде отделено от лежащия в неговата основа свят и от своето собствено тяло, у него не ще остане, разбира се, друго призвание и друго предназначение освен

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „За такова призвание, когато едно от жизнените условия на класата се отделя от индивидите, образуващи тази класа, и се предявява като всеобщо изискване към всички хора, когато буржоата обявява за призвание на всички хора политиката и нравствеността, без които той не може, за това ние вече говорихме подробно по-горе“. *Ред.*

това — да представлява Кай на логическите съждения и да помага на свети Санчо при съставянето на приведените по-горе уравнения. Напротив, в действителния свят, където индивидите имат потребности, те вече по силата на това имат *призвание* и *задача*, при което в началото още е безразлично дали те го правят свое призвание и в представата. Ясно е впрочем, че индивидите, тъй като те имат съзнание, си съставят за това дадено им от тяхното емпирично битие призвание и някаква представа и по този начин дават на нашия свети Санчо възможност да се залови за думата „призвание" — т. е. за израза, който получават в представата техните действителни условия за живот, — а самите тези условия за живот да остави вън от зрителното поле. Пролетарият например, призванието на когото, както и на всеки друг човек, е да задоволява своите потребности, но който не е в състояние да задоволи дори общите за него и всички други хора потребности; когото необходимостта да работи четиринадесет часа на ден свежда на едно равнище с товарното животно; когото конкуренцията принизява до положението на вещ, на търговска стока; който от своето положение на проста производителна сила, единственото останало за него положение, бива изтласкан от други, по-мощни производителни сили — този пролетарий вече по силата на това има действителната задача да революционизира съществуващите отношения. Той може, разбира се, да си представи това като свое „призвание", той може също, ако иска да прави пропаганда, да изрази това си „призвание" в смисъл че човешкото призвание на пролетария е да прави това или онова, толкова повече че неговото положение не му позволява да задоволява дори потребностите, произтичащи от неговата непосредствена човешка природа. Свети Санчо не се интересува от лежащата в основата на тази представа реалност, от практическата цел на този пролетарий — той здраво се държи за думата „призвание" и я обявява за Светото, а пролетария обявява за роб на Светото. Това е най-лесният начин да се смяташ над всичко това и „да вървиш по-нататък".

Особено при досегашните отношения, когато винаги господстваше една класа, когато условията за живот на индивида постоянно съвпадаха с условията за живот на определена класа, когато следователно практическата задача на всяка нововъзхождаща класа трябваше да изглежда на всеки отделен неин член като *всеобща* задача и когато всяка класа действително можеше да събори своята предшественица, само като освободи индивидите на *всички* класи от отделните окови, които са ги обвързвали досега — особено при такива обстоятелства беше необходимо задачата на отделните членове на една стремяща се към господство класа да се представя като общочовешка задача.

Ако, впрочем, буржоата например доказва на пролетария, че неговата, на пролетария, човешка задача е да работи четиринадесет часа в денонощието, то пролетарият може с пълно право да отговори със същия език, че неговата задача е, напротив, да събори целия буржоазен строй.

Ние вече неведнаж видяхме как свети Санчо поставя цяла редица задачи, които до една се разтварят в окончателната, съществуваща за всички хора задача на истинския егоизъм. Но дори там, където той не рефлектира, не съзнава себе си като творец и творение, той с помощта на следното нищожно различие си поставя такава задача:

Стр. 466: „Ще искаш ли Ти занапред да се занимаваш с мислене, това е Твоя работа. *Ако* Ти искаш да постигнеш в мисленето нещо значително, то" (започват предявяваните към Тебе условия и предназначения) „то ... значи всеки, който иска да мисли, безспорно има една задача, която *той съзнателно* или *несъзнателно* си поставя с това; но никой няма задача да мисли".

Абстрахирайки се от останалото съдържание на това положение, то е неправилно дори от гледна точка на самия свети Санчо, тъй като съгласният със себе си егоист, все едно дали иска или не, без съмнение има „задачата" да мисли. Той трябва да мисли, от една страна, за да държи обуздана плътта, която може да бъде укротена само с духа, с мисленето, и от друга страна — за да може да осъществи своето рефлективно определение като творец и творение. Ето защо той поставя и „задачата" за самопознание на целия свят от измамени егоисти — „задача", която, разбира се, е неизпълнима без мислене.

За да се преведе това положение от формата на нищожно различие в логическа форма, нужно е преди всичко да се изхвърли думата „значително". За всеки човек „значителното", което той желае да постигне в мисленето, е различно в зависимост от степента на неговото образование, от неговите жизнени отношения и от неговата цел в дадения момент. Следователно свети Макс не ни дава тук никакъв устойчив критерий за определяне *кога* започва задачата, която човек си поставя със своето мислене, колко може да мисли той, без да си поставя някаква задача — той се ограничава с относителния израз „значително". Но „значително" за мене е всичко, което ме подбужда към мислене, „значително" е всичко, за което аз мисля. Затова вместо думите: „ако Ти искаш да постигнеш в мисленето нещо значително", следваше да се каже: „ако Ти изобщо искаш да *мислиш*". Но това зависи съвсем не от Твоето желание или нежелание, защото Ти имаш съзнание и можеш да задоволяваш потребностите си само посредством дейност, при която Ти си принуден да се ползуваш *също и* от своето съзнание. По-нататък, необходимо е да

се отхвърли хипотетичната форма. „*Ако* Ти *искаш* да мислиш" — така Ти веднага си поставяш „задачата" да мислиш; свети Санчо нямаше защо да възвестява така тържествено това тавтологично изречение. Цялото положение беше облечено в тази форма на нищожно различие и тържествена тавтология изобщо само за да се скрие следното съдържание: като *определен,* като действителен Ти имаш *определение,* предназначение, задача — все едно дали Ти съзнаваш това или не*. — Тази задача произтича от Твоята потребност и от нейната връзка със съществуващия свят. Истинската мъдрост на Санчо се състои в неговото твърдение, че от Твоята воля зависи дали Ти мислиш, живееш и т. н., дали имаш изобщо някаква определеност. Иначе, опасява се той, определението би престанало да бъде Твое самоопределение. Ако Ти отъждествяваш самия Себе си със Своята рефлексия или — според нуждата — със Своята воля, то от само себе си се разбира, че в тази абстракция не е самоопределение всичко, което не е положено от Твоята рефлексия или от Твоята воля, следователно например и Твоето дишане, Твоето кръвообръщение, мислене, живот и т. н. Но у свети Санчо самоопределението се състои дори не във волята, а както вече видяхме в главата за истинския егоист, в reservatio mentalis** за безразличие към всяка определеност — безразличие, което се появява тук отново като липса на определение. В неговата „собствена" редица от приложения това би взело следния вид: в противовес на всяко действително определение той полага неопределеността за свое определение, различава от себе си във всеки момент себе си като лишен от определения и по този начин във всеки момент е също и друг в сравнение с това, което е, трето лице, именно другият изобщо, светият друг, противостоящият на всяка единственост друг, лишеният от определения, всеобщият, обикновеният — с една дума, босякът.

Ако свети Санчо се спасява от определението със скок в неопределеността (а липсата на определение е също определение, и то най-лошото), то практическата, моралната същност на целия този фокус се състои, абстрахирайки се от казаното вече по-горе по повод на истинския егоист, само в апология на призванието, което в досегашния свят се е натрапвало насилствено на всеки индивид. Ако например работниците твърдят в своята комунистическа пропаганда, че

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Ти не можеш нито да живееш, нито да ядеш, нито да спиш, нито да се движиш, нито изобщо да правиш нещо, без да Си измисляш заедно с това някакво предназначение, някаква задача — теория, която следователно вместо да се освободи от поставянето на задачи, от призванието и т. н. (за което тя претендира), само още по-решително превръща всяка жизнена проява, нещо повече — самия живот, в „задача"." *Ред.*

** — мислена уговорка. *Ред.*

призвание, предназначение, задача на всеки човек е всестранно да развива всичките си способности, например *също* и способността за мислене, то свети Санчо вижда в това само призвание за нещо чуждо, утвърждаване на „Светото“, освобождението от което той се стреми да постигне, като взема под своя защита индивида, осакатен от развилото се за сметка на неговите способности разделение на труда и подчинен на някакво едностранчиво призвание, срещу неговата *собствена* потребност да стане друго, *изказана* му като призвание от другите. Това, което се изтъква тук като призвание, предназначение, е именно отрицанието на призванието, което досега практически се е пораждало от разделението на труда, т. е. на единственото действително съществуващо призвание, следователно отрицанието на всяко призвание изобщо. Всестранното проявяване на индивида ще престане да се представя като идеал, като призвание и т. н. едва тогава, когато въздействието на външния свят, предизвикващо у индивидите действително развитие на техните заложби, ще бъде взето под контрола на самите индивиди, както искат комунистите.

В края на краищата целият брътвеж за призванието е призван в егоистическата логика отново само за това, да направи възможно внасянето на Светото в самите неща и да ни припише способността да ги унищожаваме, без да се докосваме до тях. Така например един или друг индивид признава труда, търговията и т. н. за свое призвание. По този начин последните се превръщат в светия труд, в светата търговия, в Светото. Истинският егоист не ги признава за свое призвание; с това той е унищожил светия труд и светата търговия. Благодарение на това те си остават това, което са, а той — това, което е бил. На него не му идва на ум да изследва дали труд, търговия и т. н., тези начини на съществуване на индивидите, не водят с необходимост, произтичаща от тяхното действително съдържание и от техния процес на развитие, към идеологическите представи, с които той се бори като със самостоятелни същества — което на негов език означава: които той канонизира.

Както свети Санчо канонизира комунизма, за да може след това в главата за „Съюза“ още по-добре да прокара своята света представа за него като „собствено“ изобретение, така той с шум се опълчва срещу „призванието, предназначението, задачата“ само за да ги възпроизвежда след това в цялата си книга като *категоричен императив*. Навсякъде, където възникват трудности, свети Санчо ги разсича с подобен категоричен императив: „реализирай Своята ценност“, „познайте Себе си отново“, „да стане всеки всемогъщо Аз“, и т. н. За категоричния императив виж главата за „Съюза“, за „призванието“ и т. н. виж главата за „Самонаслаждението“.

Ние разкрихме сега най-главните логически фокуси, с помощта на които свети Санчо канонизира съществуващия свят и по този начин го критикува и поглъща. Но в действителност той поглъща само Светото в света, без дори да се докосва до самия свят. От само себе си се разбира, че неговото практическо отношение към света трябва да бъде съвсем консервативно. Ако той е искал да критикува, светската критика би започвала тъкмо там, гдето изчезва всякакъв ореол на светостта. Колкото повече формата на общуване на дадено общество, а с това и условията на господствуващата класа развиват своята противоположност спрямо отишлите напред производителни сили, колкото по-голям е вследствие на това разколът в самата господствуваща класа, както и разколът между нея и подчинената класа, толкова по-неправилно става, разбира се, и съзнанието, което първоначално е съответствувало на тази форма на общуване, т. е. то престава да бъде съответствуващото ѝ съзнание; толкова повече предишните традиционни представи на тази форма на общуване, в които действителните лични интереси и т. н. и т. н. са формулирани като всеобщи интереси, се свеждат до празни идеализиращи фрази, съзнателна илюзия, умишлено лицемерие. Но колкото повече тяхната погрешност се разобличава от живота, колкото повече те губят значението си за самото съзнание, толкова по-решително биват те отстоявани, толкова по-лицемерен, по-морален и по-свещен става езикът на това образцово общество. Колкото по-лицемерно става това общество, толкова по-лесно е за такъв лековерен човек като Санчо да открива навсякъде представата за Светото, за Идеалното. От всеобщото лицемерие на обществото той, лековерният, може да абстрахира всеобщата вяра в Светото, в господството на Светото и дори да вземе това Свето за пиедестал на съществуващото общество. Той е жертва на това лицемерие, от което би трябвало да направи тъкмо обратния извод.

Светът на Светото се съсредоточава в края на краищата в „Човека". Както видяхме вече в целия „Стар завет", Санчо подставя на цялата досегашна история като активен субект — „Човека"; в „Новия завет" той разпростира това господство на „Човека" върху целия съществуващ съвременен физически и духовен свят, както и върху свойствата на съществуващите сега индивиди. Всичко принадлежи на „Човека" и по този начин светът е превърнат в „свят на Човека". Светото като личност е „Човекът", което у Санчо е само друго название на Понятието, Идеята. Откъснатите от действителните неща представи и идеи на хората трябва да имат, разбира се, за своя основа не действителните индивиди, а индивида на философската представа, откъснатия от своята действителност и съществуващ само в мисълта индивид, „Човека" като такъв, понятието

за човека. С това неговата вяра във философията стига до своя завършък.

Сега, когато всичко е превърнато в „Светото" или в достояние на „Човека", нашият светия може да направи по-нататъшна крачка по пътя към *присвояването,* която се състои в това, че той се отказва от представата за „Светото" или за „Човека" като за стояща над него сила. Щом чуждото е превърнато в Светото, в гола представа, тази представа за чуждото, която той взема за реално съществуващо Чуждо, става, разбира се, негова собственост. Основните формули за присвояване на света на човека (начинът, по който Аз, след като се е освободило от почитта към Светото, овладява света) се съдържат вече в приведените по-горе уравнения.

Над своите свойства свети Санчо, както видяхме, властвува вече в качеството на съгласен със себе си егоист. За да стане сега властител на света, на него му остава само да превърне света в свое свойство. Най-простият начин за постигане на тази цел се състои в това, че Санчо означава свойството „Човек", с цялата съдържаща се в него безсмислица, направо като *свое* свойство. Така, той си приписва например като свойство на Аз безсмислицата за *общочовешката любов,* като твърди, че той обича *„всекиго"* (стр. 387), и при това обича със съзнанието на егоизма, защото „любовта го прави щастлив". Този, който има толкова щастлива натура, безспорно принадлежи към ония, за които е казано: горко Ви, ако съблазните макар и *едно от тези малки!*

Вторият метод се състои в това, че свети Санчо се опитва да запази нещо във вид на *свое свойство,* превръщайки го — когато то неизбежно му се явява като *отношение* — в отношение на „Човека", в начин на неговото битие, в *свето отношение* и с това го отблъсква от себе си. Свети Санчо постъпва така дори там, където свойството, откъснато от отношението, в което то се реализира, се превръща в чиста безсмислица. Така например на стр. 322 той иска да запази националната гордост, обявявайки „националността за *свое свойство,* нацията — за *своя собственица* и владетелка". Той би могъл да продължи: *религиозността* е Мое свойство, Аз и не помислям да се откажа от нея като мое свойство — религията е Моя владетелка, Светото. Семейната любов е Мое свойство, семейството — Моя владетелка. Справедливостта е Мое свойство, правото — Мой владетел, политиканствуването е Мое свойство, държавата е Мой владетел.

Третият начин на присвояване се прилага тогава, когато една чужда сила, чийто гнет той усеща практически, се отхвърля изцяло от него като свята и не се присвоява. В този случай той вижда в чуждата сила своето собствено безсилие и признава последното за свое свойство, за свое творение, над което той всеки миг се възвисява като творец. Така е например с държавата. И тук му се предста-

вя щастливата възможност да има работа не с нещо чуждо, а само със своето собствено свойство, срещу което е достатъчно само да се положи като творец, за да може със самото това да го преодолее. Следователно липсата на каквото и да било свойство минава у него в случай на нужда също за негово свойство. Когато свети Санчо умира от глад, причината не е липсата на хранителни средства, а неговото притежание на собствен глад, неговото собствено свойство да гладува. Ако той падне от своя прозорец и си счупи главата, това става не защото го хвърля надолу силата на тежестта, а защото липсата на криле, неспособността да лети, е негово собствено свойство.

Четвъртият метод, прилаган от него с най-блестящ успех, е да обявява всичко, което е предмет на едно от неговите свойства, за свой предмет, за своя собственост, защото с помощта на едно от своите свойства той има отношение към този предмет, каквото и да бъде това отношение. Следователно това, което досега се наричаше зрение, слух, осезание и т. н., се нарича от нашия безобиден присвоител Санчо придобиване на собственост. Дюкянчето, което гледам, е — като виждано от мене — предмет на моето око и неговото отражение в моята ретина е собственост на моето око. И ето че дюкянчето, независимо от неговото отношение към окото, става негова собственост, а не само собственост на неговото око — негова собственост, която е обърната с краката нагоре, също както изображението на дюкянчето в неговата ретина. Щом пазачът на дюкянчето спусне щората (или според израза на Шелига „пердета и завеси“), то неговата собственост ще изчезне и той, подобно на банкрутиралия буржоа, ще запази само тъжен спомен за миналия блясък. Ако „Щирнер“ мине край придворната кухня, той без съмнение ще придобие в собственост миризмата на фазаните, които се пържат там, но той дори няма да види самите фазани. Единствената трайна собственост, която той ще придобие при това, е по-силното или по-слабо куркане на червата. Впрочем, какво именно и в какво количество ще успее той да види, зависи не само от съществуващото в света положение на нещата, което съвсем не е създадено от него, но и от неговата кесия и от положението му в живота, което му се е паднало по силата на разделението на труда и което може би му прегражда достъпа до твърде много неща, колкото и жадни за придобиване да са неговите очи и уши.

Ако свети Санчо просто и направо кажеше, че всичко, което е предмет на неговата представа като представян от него предмет, т. е. като негова представа за един предмет, е негова представа, т. е. негова собственост (същото се отнася до съзерцанието и т. н.), би трябвало само да се чудим на детинската наивност на човека, който смята подобна тривиалност за ценна находка и солидна придобивка.

Но обстоятелството, че на мястото на тази спекулативна собственост той поставя собствеността изобщо, трябваше, разбира се, да направи магично впечатление на безимотните немски идеолози.

Негов предмет е и всеки друг човек в неговия обсег „и като негов предмет — негова собственост", негово творение. Всяко Аз говори на другото (виж стр. 184): „За мене Ти си само това, което си за Мене" (например, Мой exploiteur*), „именно Мой предмет и като *Мой* предмет Моя собственост". А следователно — и мое творение, което аз като творец мога всеки миг да погълна и приема обратно в Себе си. Следователно всяко Аз разглежда другото Аз не като собственик, а като своя собственост; не като „Аз" (виж стр. 184), а като битие за Него, като обект; не като принадлежащо на себе си, а като принадлежащо на *него*, на друг, като отчуждено *от себе си*. „Да приемем и двамата за това, за което те се представят" (стр. 187), за собственици, за принадлежащи на самите себе си, и за това, „за което те се приемат един друг", за собственост, за принадлежащо на Чуждото. Те са собственици и същевременно не са (ср. стр. 187). Но за свети Санчо във всичките му отношения към другите е важно не действителното отношение, а това, което всеки може да си *въобрази*, това, което е в своята рефлексия.

Тъй като всичко, което е *предмет* за „Аз", посредством някое от неговите свойства е също *негов* предмет, т. е. *негова собственост* — например боят, който той получава, като предмет на *неговите* членове, на *неговото* сетиво, на *неговата* представа е *негов* предмет, следователно негова собственост — той може да се провъзгласи за собственик на всеки съществуващ за него предмет. По този начин той може да обяви за своя собственост заобикалящия го свят, колкото и суров да е той по отношение на него, колкото и да го принизява той до равнището на „човек, който има само идеално богатство, до равнището на босяк", а себе си може да провъзгласи за негов собственик. От друга страна, тъй като всеки предмет за „Аз" е не само *Мой* предмет, но и мой *предмет*, то всеки *предмет* със същото безразличие към неговото съдържание може да бъде обявен за Несобственото, Чуждото, Светото. Ето защо един и същ предмет и едно и също отношение могат с еднаква леснота и с еднакъв успех да бъдат обявени както за Светото, така и за Моя собственост. Всичко зависи от това, дали ударението ще се постави на думата *„Мой"* или на думата *„предмет"*. Методът на присвояване и методът на канонизиране са само две различни „пречупвания" на едно и също „превръщане".

Всички тези методи са само положителни изрази за отрицание на това, което в приведените по-горе уравнения беше положено като

* — експлоататор. *Ред.*

чуждо по отношение на „Аз“; само че това отрицание отново се схваща, както и по-горе, в разни значения. Отрицанието може, първо, да се определя чисто формално, така че съвсем не засяга съдържанието, както видяхме по-горе от примера за любовта към хората и във всички случаи, когато цялото изразявано от него изменение се ограничава с прибавяне на съзнанието за безразличие. Или може да се отрича цялата сфера на обекта или предиката, цялото съдържание, както при религията и държавата. Или, най-после, трето, може да се отрича само връзката, моето останало досега чуждо отношение към предиката, и ударението да се постави на думата *„Мой“*, за да мога да се отнасям към Моето като собственик; така е например с парите, които стават монета с Мой собствен отпечатък. В този последния случай както свойството на Човека, така и неговото отношение може да изгуби всякакъв смисъл. Всяко свойство на Човека, което Аз приемам обратно в мене, се погасява в присъщото ми качество „Аз“. За него не може вече да се каже какво е то. То е само по име това, което е било. Като *„Мое“*, като разтворена в Мене определеност, то няма никаква определеност както по отношение на другите, така и по отношение на Мене, то е само положено от Мене, *мнимо* свойство. Такова е например Моето мислене. Както с моите свойства, така стои работата и с нещата, които се намират в отношение към Мене и които, както вече видяхме по-горе, всъщност са също само Мои свойства — например дюкянчето, което Аз гледам. Следователно, доколкото мисленето е съвсем различно в Мене от всички други свойства — както например златарското дюкянче е съвсем различно от колбасницата и т. н., — то разликата се явява отново като външна разлика и се проявява навън в моето изявяване по отношение на другите. С това тази унищожена определеност благополучно възкръсва и трябва да бъде също формулирана със старите изрази, доколкото изобщо може да бъде изразена с думи. (За неетимологичните илюзии на свети Санчо относно езика ние впрочем ще чуем още нещо.)

Вместо предишното просто уравнение ние имаме тук *антитезата*. В своята най-проста форма тя гласи например така:

Мислене на човека — Мое мислене, егоистично мислене,

където думата *„Мое“* означава само, че човек може и да няма мисли, така че думата *„Мое“* унищожава *мисленето*. По-заплетена става вече антитезата в следния пример:

Парите като разменно средство на човека —	—	Парите, носещи собствен отпечатък, като разменно средство на егоиста —

където нелепостта напълно се разкрива. — Още по-заплетена става антитезата там, където свети Макс внася едно определение и иска да създаде привидността на обширно развитие. Тук отделната антитеза се превръща в редица антитези. В началото например се казва:

Правото изобщо като право на човека	—	Право е това, което Ми е угодно да считам за право.

Тук със същия успех вместо право би могло да се постави всяка друга дума, тъй като е признато, че тя вече няма никакъв смисъл. Макар че тази безсмислица продължава да играе роля и по-нататък, за да може да отиде по-далеч от нея, той трябва да внесе друго, *нотoрно* определение на правото, което да може да бъде използувано както в чисто личен, така и в идеологически смисъл — например *силата* като основа на правото. Само когато споменатото в първата теза право има и друга определеност, която се закрепва в антитезата, тази антитеза може да породи съдържание. Сега ние получаваме:

Право — силата на човека } — { Сила — Моето право,

а това по-нататък се свежда просто до следното уравнение:

Силата като Мое право = Моя сила.

Тия антитези не са нищо друго освен положително изразени превръщания на приведените по-горе отрицателни уравнения, от които винаги се получаваха антитези в заключителното звено. Те дори превъзхождат тези уравнения със своето просто величие и велика простота.

Както преди свети Санчо можеше да смята всичко за *чуждо*, съществуващо без него, свято, така сега той може със същата лекота да смята всичко за свое изделие, за нещо, което съществува само благодарение на него, да го смята за своя собственост. И наистина, тъй като той е превърнал всичко в свои свойства, остава му само да се отнесе към тях така, както той като съгласен със себе си егоист се отнесе към своите първоначални свойства — процедура, която няма нужда да възпроизвеждаме тук. По този път нашият берлински даскал става абсолютен властител на света — „същото става, разбира се, с всяка гъска, с всяко куче, с всеки кон“ (Виганд, стр. 187).

Действителният логически експеримент, който лежи в основата на всички тези форми на присвояване, е само особена форма на *речта*, именно *перифразата*, описанието на едно отношение като израз, като начин на съществуване на друго. Както току-що видяхме, всяко отношение може да бъде изобразено като пример на отношението

на собственост; точно така то може да бъде изобразено като отношение на любов, сила, експлоатация и т. н. Свети Санчо е намерил този метод на перифразата в готов вид във философската спекулация, където той играе главна роля. Виж по-долу „теорията на експлоатацията".

Различните категории присвояване стават *емоционални* категории, щом трябва да се внесе привидността на практиката и присвояването да се взема сериозно. Емоционалната форма на утвърждаването на Аз срещу Чуждото, Светото, срещу света на „Човека", е *самохвалството.* Провъзгласява се отказ от почитта към Светото (почит, уважение и т. н. — тези емоционални категории изразяват у свети Санчо отношение към Светото или към трето лице като Свято) и този перманентен отказ се нарича дело — дело, което изглежда толкова по-смешно, защото Санчо непрекъснато се сражава само с призрака на своята освещаваща представа. Но, от друга страна, тъй като въпреки неговия отказ от почит към Светото светът се държи с него по най-безбожен начин, той изпитва вътрешното удовлетворение да заяви на този свят, че щом получи власт срещу него, ще започне да се държи с него без всякаква почит. Тази заплаха с нейната светосъкрушаваща reservatio mentalis завършва комизма на положението. Към първата форма самохвалство се отнасят заявленията на свети Санчо, че той „не се бои" от „гнева на *Посейдон* и от отмъстителните *евмениди*" (стр. 16), „не се бои от проклятието" (стр. 58), „не иска прошка" (стр. 242) и т. н., и неговото заключително уверение, че той е извършил „най-безмерното осквернение" на Светото. Към втората форма се отнася неговата заплаха по адрес на луната на стр. 218:

„Да мога само да Те хвана, Аз наистина бих Те хванал, и стига само да намеря средство да се добера до Тебе, Ти никак няма да Ме изплашиш ... Аз не Ти се предавам, а само чакам да настъпи моят час. Ако Аз се примирявам в дадения момент пред невъзможността да Ти дам да почувствуваш моята сила, то Аз ще ти припомня за това!" —

обръщение, в което нашият светия пада под равнището на Пфефеловия мопс в ямата. Същото на стр. 425, където той „не се отказва от властта над живота и смъртта", и т. н.

На края практиката на самохвалството може отново да се превърне в чисто теоретическа практика, доколкото нашият светия твърди с най-високопарни думи, че е извършил неща, които никога не е извършвал, при което той се опитва посредством гръмки фрази да прокара традиционни тривиалности като свои оригинални творения. С това се характеризира всъщност *цялата книга,* а особено натрапваната ни като развитие на собствени мисли, но в действителност само лошо преписана конструкция на историята, след това твърде-

нието, че „Книгата“ е „написана, изглежда, против човека“ (Виганд, стр. 168), и множество отделни уверения като: „С едно духване на живото Аз Аз помитам народи“ (стр. 219 от Книгата), „Аз просто се залавям за работа“ (стр. 254), „народът е мъртъв“ (стр. 285), по-нататък уверението, че той „се рови във вътрешностите на правото“ (стр. 275) и, най-после, предизвикателният, украсен с цитати и афоризми призив към „един въплътен“ противник (стр. 280).

Самохвалството вече само по себе си е сантиментално. Но освен това *сантименталността* се среща в Книгата и като особена категория, която играе роля особено при положителното присвояване, което вече не е просто твърдение спрямо Чуждото. Колкото и прости да са разгледаните досега методи на присвояване, все пак, излагайки ги по-подробно, Санчо трябваше да създава привидността, като че ли Аз придобива с тяхна помощ и собственост „в обикновения смисъл“, а това той е можел да постигне само като надуе усилено това Аз, само като уплете себе си и другите със сантиментални чарове. Сантименталността е изобщо неизбежна, щом той, без да се стеснява, си приписва предикатите на „Човека“ като свои собствени — твърдейки например, че „обича“ *„всекиго“* „от егоизъм“ — и по този начин придава на своите свойства прекалена натруфеност. Така, на стр. 351 той обявява „усмивката на детето“ за „своя собственост“ и пак там с най-трогателни изрази изобразява стъпалото на цивилизация, на което вече старците не биват убивани, като дело на самите тези старци и т. н. Към същата сантименталност се отнася изцяло и неговото отношение към Мариторнес.

Единството на сантименталност и самохвалство е *бунтът*. Насочен *навън*, срещу другите, той е самохвалство; насочен навътре, като мърморене в себе си, той е сантименталност. Той е специфичен израз на безсилното недоволство на филистера. Последният се възмущава при мисълта за атеизъм, тероризъм, комунизъм, цареубийство и т. н. Предметът, срещу който се бунтува свети Санчо, е *Светото;* затова бунтът, макар и да се характеризира също като *престъпление,* е в последна сметка *грях.* Следователно бунтът съвсем не трябва да се изрази в *дело,* защото той е само „грях“ срещу „Светото“. Ето защо свети Санчо се задоволява с това, да „избива от главата си“ „светостта“ или „духа на чуждостта“ и да осъществява своето идеологично присвояване. Но тъй като настоящето и бъдещето изобщо се смесват в главата му и той ту твърди, че вече всичко е присвоил, ту изведнаж казва, че трябва тепърва да придобие всичко — то при неговите дрънканици за бунта понякога съвсем случайно му идва на ум, че *действително съществуващото* Чуждо продължава да му противостои и след като вече се е справил със свещения ореол на Чуждото. При този ход на мисли или по-точно на

измислици бунтът се превръща във въображаемо дело, а Аз се превръща в „Ние“. По-долу ние ще се запознаем по-подробно с това. (Виж главата *„Бунтът“.*)

Истинският егоист, който съгласно досегашното изложение се оказа най-големият консерватор, събира накрая цяла дузина кошове, пълни с отломките от „света на Човека“ — защото „нищо не трябва да бъде изгубено!“ Тъй като цялата му дейност се ограничава с това, да опита няколко изтъркани казуистични фокуси върху наследения от философската традиция свят на мислите, то от само себе си се разбира, че действителният свят за него съвсем не съществува, а затова и продължава спокойно да съществува. Съдържанието на „Новия завет“ ще ни докаже това в подробности.

Така „ние достигаме *границата на пълнолетието* и сме обявени за пълнолетни“ (стр. 86).

4. Особеността

„Да си създадеш свой особен, *собствен свят* — това значи да си въздигнеш небе“ (стр. 89 на „Книгата“)*.

Ние вече „прозряхме“ във вътрешното светилище на това небе; сега ще се постараем да узнаем „някои неща“ за него. Но в Новия завет ние ще срещнем същото лицемерие, с което е пропит Старият завет. Както в последния историческите данни служеха само за название на няколко прости категории, така и тук, в Новия завет, всички светски отношения са само маски, само други наименования за мършавото съдържание, което събрахме във „Феноменологията“ и „Логиката“. Давайки вид, че говори за действителния свят, свети Санчо говори винаги само за тези мършави категории.

„Ти не се стремиш към *свободата* да притежаваш всичките тези прекрасни неща... Ти се стремиш да ги притежаваш в действителност... да ги притежаваш като *Своя собственост*... Ти би следвало да бъдеш не само *свободен,* Ти би следвало да бъдеш и *собственик“* (стр. 205).

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Досега философите двояко определяха свободата. От една страна, тя се определяше като власт, като господство над обстоятелствата и отношенията, в които живее индивидът: тя се определяше така от всички материалисти. От друга страна, тя се разглеждаше като самоопределение, като избавление от действителния свят, като — само мнима — свобода на духа: така тя се определяше от всички идеалисти, особено от германските. — Ние видяхме по-горе, във „Феноменологията“, как истинският егоист на свети Макс търси почва за своя егоизъм в премахването на всичко, във фабрикуване на избавление, на идеалистическа свобода и затова е смешно, когато сега, в главата на особеността, той изтъква срещу „избавлението“ противоположното определение: властта над определящите го обстоятелства — материалистическата свобода.“ *Ред.*

Една от най-старите формули, до които стигна зараждащото се социално движение — противоположността между социализма в неговия най-жалък вид и либерализма, — се въздига тук в някаква максима на „съгласния със себе си егоист“. Колко стара е обаче тази противоположност дори за Берлин, нашият светия би могъл да види вече от това, че тя се споменава със страх и трепет още в „Historisch-politische Zeitschrift“ на Ранке, Берлин, 1831.

„Как аз се ползувам от нея“ (от свободата), „зависи от моята особеност“ (стр. 205).

Великият диалектик може също да обърне това и да каже: „Как аз се ползувам от моята особеност, зависи от Моята свобода.“ — След това той продължава:

„Свободен — от какво?“

Така с помощта на едно просто тире свободата се превръща тук в свобода от *нещо* и, per appos., от „всичко“. Този път обаче приложението се дава във формата на теза, която уж по-пълно определя предмета. След като стига по този начин до този велик резултат, Санчо става сантиментален:

„О, какво ли не трябва да отхвърляш от себе си!“Най-напред „оковите на крепостничеството“, след това цяла редица други окови — и това накрая незабелязано довежда дотам, че „най-съвършеното самоотричане се оказва не нещо друго, а свобода, свобода... от собственото Аз, и стремежът към свобода, като нещо абсолютно... Ни лишава от нашата *особеност.*“

Чрез крайно просто изброяване на всевъзможни окови освобождението от крепостната зависимост, което беше признание за индивидуалността на крепостните и същевременно унищожение на определена емпирична граница, се отъждествява тук с много по-ранната християнско-идеалистическа свобода от Посланията до римляните и коринтяните, благодарение на което свободата изобщо се превръща в самоотричане. С това ние бихме могли да свършим вече със свободата, защото сега тя безспорно е „Светото.“ Един определен исторически акт на самоосвобождението се превръща от свети Макс в абстрактната категория „Свобода“, а тази категория се определя след това по-отблизо с помощта на съвсем друго историческо явление, което също може да бъде подведено под общото понятие „Свобода“. Това е целият фокус, посредством който отхвърлянето на ярема на крепостната зависимост се превръща в самоотричане.

За да направи своята теория за свободата ясна като ден за немския бюргер, *Санчо* започва сега да декламира на език, характерен за бюргера, особено за берлинския бюргер:

„Но колкото по-свободен ставам Аз, толкова повече принуда се натрупва пред Моите очи, толкова по-безпомощен Се чувствувам Аз. Несвободният син на дивата природа още не усеща нито едно от ограниченията, които притесняват „образования“ човек, той се мисли за по-свободен от последния. С извоюването на Моята свобода Аз си поставям нови граници и нови задачи; едва-що изнамерил железниците, Аз отново Се чувствувам слаб, защото още не съм в състояние да летя във въздуха като птица; неуспял още да разреша някоя проблема, неяснотата на която е смущавала Моя дух, и Мене Ме обсажда безбройно множество други и т. н.“ (стр. 205, 206).

О, „безпомощен“ белетрист за бюргерите и селяните!

Но не „несвободният син на дивата природа“, а „образованите хора“ „се придържат о мнението“, че дивакът е по-свободен от образования човек. Че „синът на дивата природа“ (изкаран на сцената от Ф. Халм)[89] не познава ограниченията, съществуващи за образования човек, защото не може да ги изпитва — това е също така ясно, както и това, че „образованият“ берлински бюргер, който познава „сина на дивата природа“ само от театъра, не знае нищо за ограниченията, които съществуват за дивака. Налице е следният прост факт: ограниченията на дивака са различни от ограниченията на цивилизования човек. Сравнението, което нашият светия прави между двамата, е фантастично сравнение, достойно за „образования“ берлинчанин, образованието на когото се състои в това, че не знае нищо и за двамата. Че той не знае нищо за ограниченията на дивака, е обяснимо, макар че след многобройните нови книги, които съдържат описания на пътешествия, не е голяма работа да се знае нещо за това; че не знае и ограниченията на образования човек, доказва неговият пример с железниците и летенето. Бездейният дребен буржоа, за когото железниците са паднали от небето и който тъкмо поради това си въобразява, че сам ги е изнамерил, започва да фантазира веднага за летене във въздуха, след като се е возил веднаж на железница. В действителност обаче *най-напред* се е появил балонът и след това железниците. Свети Санчо е трябвало да преобърне това, защото иначе всеки би видял, че когато е бил изнамерен въздушният балон, идеята за железници е била още далеч, докато човек лесно може да си представи обратното. Санчо изобщо преобръща емпиричните отношения нагоре с краката. Когато пътническите и товарните коли престанаха да задоволяват развилите се потребности на общуването, когато между другото създадената от едрата промишленост централизация на производството изискваше нови средства за по-бърз и масов транспорт на масата нейни продукти, бе изнамерен локомотивът, а с това стана възможно използуването на железниците за далечни съобщения. Изобретателят и акционерите се интересуваха при това от своята печалба, а търговските кръгове изобщо — от намаляването на производствените разходи; въз-

можността и дори абсолютната необходимост от изобретението се коренеше в емпиричните обстоятелства. Използуването на това ново изобретение в различните страни зависеше от различни емпирически обстоятелства, например в Америка — от необходимостта да се обединят отделните щати на тази огромна страна и да се свържат полуцивилизованите райони на вътрешността с морето и с местата за складиране на техните продукти. (Ср. между другото М. Шевалие. „Писма за Северна Америка"). В други страни, където като например в Германия при всяко ново изобретение само се съжалява, че то не завършва ерата на изобретенията — в подобни страни след упорита съпротива срещу тези презрени железни пътища, които не дават крила, конкуренцията в края на краищата принуждава хората да ги приемат и да се разделят с пътническите и товарните коли — така както те трябваше да се разделят с почтения, добродетелен чекрък. В Германия липсата на друго изгодно приложение на капитала правеше железопътното строителство доминиращ отрасъл на промишлеността. Тук развитието на железопътното строителство вървеше в крак с неуспехите на световния пазар. Но никъде не се строят железни пътища в угода на категорията *„Свобода от нещо"*, в което свети Макс би могъл да се убеди вече на основание на това, че никой не строи железни пътища, за да стане *свободен от* своята кесия. Позитивното ядро на идеологичното презрение на бюргера към железниците, което произтича от стремежа му да лети като птица, е неговото пристрастие към колите и шосетата. Санчо страстно жадува за „собствения си свят", който, както видяхме по-горе, е небето. Ето защо той желае да замени локомотива с огнената колесница на Илия и да се възнесе на небето.

След като действителното унищожение на ограниченията — което е същевременно твърде положително развитие на производителната сила, реална енергия и задоволяване на неотложните потребности, разширяване на властта на индивидите — се превърна за този бездеен и невеж зрител в просто освобождение *от* едно ограничение (това той отново може да изтълкува логически като постулат на освобождението от ограничението *изобщо*), у него в края на цялото разсъждение се появява това, което вече бе предпоставено в началото:

„Да бъдеш свободен от нещо означава само да *нямаш* нещо, да бъдеш *избавен* от нещо" (стр. 206).

И той веднага привежда много несполучлив пример: „Той е свободен от главобол — това значи: той е избавен от него", като че ли това „избавление" от главобола не е равносилно на една напълно положителна способност да разполагам със своята глава, не е

равносилно на собственост върху моята глава, докато страдайки от главобол, аз бях собственост на своята болна глава.

„В „избавлението" ние осъществяваме свободата, към която призовава християнството — в избавлението от греха, от бога, от нравствеността и т. н." (стр. 206).

Затова нашият „съвършен християнин" намира също своята особеност едва в „избавлението" от „мислите", от „предназначение", от „призванието", „закона", „държавния строй" и т. н. и призовава своите братя во Христе „да се чувствуват добре само в разрушението", т. е. в произвеждане на „избавление", на „съвършена", „християнска свобода".

Той продължава:

„Но трябва ли ние например да пожертвуваме свободата, защото тя се оказва християнски идеал? Не, *нищо не трябва да бъде изгубено"* (voilà notre conservateur tout trouvé*), „в това число и свободата, но тя трябва да стане наша *собствена,* а тя не може да стане такава във формата на свобода" (стр. 207).

Нашият „съгласен със себе си" (toujours et partout**) „егоист" забравя тук, че още в Стария завет ние благодарение на християнския идеал за свободата, т. е. благодарение на илюзията за свободата, станахме „собственици" на „света на нещата"; той забравя също, че съобразно с това беше достатъчно само да се избавим от „света на мислите", за да станем „собственици" и на този свят; че тук „особеността" се оказа за него *следствие* на свободата, на избавлението.

След като изтълкува свободата като освободеност *от* нещо, а последната на свой ред като „избавление", в смисъл на християнския идеал за свободата, а значи и на свободата на „Човека", нашият светия може да проведе въз основа на препарирания по такъв начин материал един практически курс на своята логика. Първата най-проста антитеза гласи:

Свобода на Човека — Моя Свобода,

където в антитезата свободата престава да съществува „във формата на свобода". Или:

Избавление в интерес на Човека	—	Избавление в Мой интерес.

И двете тия антитези с многобройна свита от декламации преминават през цялата глава за особеността, но само с тяхна помощ нашият завоевател на света Санчо би постигнал още твърде малко,

* ето го нашия консерватор, целия какъвто си е. *Ред.*
** — винаги и навсякъде. *Ред.*

да не говорим за остров Баратария. По-горе, когато разглеждаше поведението на хората от своя „собствен свят“, от своето „небе“, говорейки за своята абстрактна свобода, той остави настрана два момента на действителното освобождение. Първият момент се състоеше в това, че индивидите в своето самоосвобождение задоволяват определена, действително изпитвана от тях потребност. Благодарение на премахването на този момент на мястото на действителните индивиди дойде *„Човекът като такъв“*, а на мястото на задоволяването на действителната потребност дойде стремежът към фантастичен идеал, към свободата като такава, към „свободата на Човека“.

Вторият момент се състоеше в това, че една способност, съществуваща в освобождаващите се индивиди досега само като заложба, започва да функционира като действителна сила или че една вече съществуваща сила нараства благодарение на премахването на някое ограничение. Премахването на ограничението, което е само *следствие* на създаването на нова сила, може, разбира се, да се смята за главното. Но човек става жертва на тази илюзия само когато приема политиката за база на емпиричната история, или когато, подобно на Хегел, се старае да види навсякъде отрицание на отрицанието, или когато, най-после — след като новата сила е вече създадена — започне като невеж берлински бюргер да рефлектира над това ново създание. — Като оставя настрана този втори момент за своя собствена употреба, свети Санчо има сега една определеност, която той може да противопостави на запазилата се абстрактна caput mortuum* на „Свободата“. По този начин той стига до следните нови антитези:

Свобода, безсъдържателното отстраняване на чуждата сила.	—	Особеност, действителното притежаване на особена, собствена сила.

Или също:

— Свобода, отпор срещу чужда сила	—	Особеност — притежание на особена, собствена сила.

За да докажем до каква степен свети Санчо извлича своята *собствена* „сила“, която той противопоставя тук на свободата, от същата тази свобода и фокуснически я пренася в себе си, ние няма да го отпратим към материалистите или комунистите, а само към „Речника на Френската академия“, където той ще намери, че думата liberté** най-често се употребява в смисъл на puissance***. Но ако

* — буквално: мъртва глава; в преносен смисъл: тленни останки. *Ред.*
** — свобода. *Ред.*
*** — власт. сила. *Ред.*

свети Санчо би започнал все пак да твърди, че се бори не срещу *„liberté“*, а срещу *„свободата“*, то ние ще го посъветваме да надникне у Хегел и там да направи справка за отрицателната и положителната свобода. На него, като на немски дребен буржоа, ще му достави наслада заключителната бележка на тази глава.

Антитезата може да бъде изразена и по следния начин:

Свобода, идеалистически стремеж към избавление и борба срещу инобитието.	—	Особеност, *действително* избавление и наслада от собственото налично битие.

След като различи по този начин с помощта на евтина *абстракция* особеността от свободата, Санчо си дава вид, че едва сега започва да извежда тази разлика, и се провиква:

„Каква разлика между свободата и особеността!“ (стр. 207).

Ние ще видим, че освен общите антитези той не е постигнал нищо и че наред с това определение на особеността в неговото разсъждение през цялото време най-забавно се вплита и особеността „в обикновеното ѝ разбиране“:

„Човек може да бъде вътрешно свободен, въпреки състоянието на робство, макар че отново само от *много* неща, но не от *всичко;* ала от бича, от деспотичните прищевки и т. н. на своя господар робът не може да бъде *свободен.*“

„Напротив, особеността, това е *цялото* ми същество и битие, това съм самият Аз. Аз съм свободен от това, от което съм *избавен;* Аз съм собственик на това, което е в Моя *власт* или над което Аз съм властен. Аз съм *свой собствен* във всяко време и при всички обстоятелства, ако *умея* да владея Себе си и не разхищавам силите си за другите. Аз не мога истински *да искам* да бъда свободен, защото Аз не мога... да осъществя това; Аз мога само да го желая и да се стремя към него, *защото* то си остава идеал, призрак. Оковите на действителността всеки миг дълбоко се врязват в моята плът. Но Аз си оставам *свой собствен.* Като принадлежа на някой повелител в качеството на крепостен, Аз *мисля* само за Себе си и за своята изгода; наистина, нанасяните от него удари попадат върху Мене, Аз не съм *свободен* от тях — *но аз ги търпя само за своя полза,* например за да го измамя с привидно търпение и да приспя неговото подозрение, или за да не си навлека нещо по-лошо със своята съпротива. Но тъй като Аз през цялото време имам предвид Себе си и Своята изгода“ (докато ударите през цялото време имат в своя власт него и неговия гръб), „Аз хващам за косите първия удобен случай“ (т. е. той „желае“, той „се стреми“ към първия удобен случай, който обаче „си остава идеал, призрак“), „за да смажа робовладелеца. И ако Аз *се освобождавам* тогава от него и от неговия бич, това е само следствие на моя предшестващ егоизъм. Тук би могло да се възрази, че Аз и в състоянието на робство съм бил свободен, именно „в себе си“ или „вътрешно“; но „свободният в себе си“ не е още „действително свободен“, и „вътрешно“ не е същото, което е „външно“. Напротив, собствен, *свой собствен* Аз бях *изцяло* както вътрешно, така и *външно.* Под властта на жестокия повелител моето тяло не е „свободно“ от мъките на изтезанието и от ударите на бича; *но под изтезанието пукат Моите кости, от ударите потрепват Моите*

мускули, и Аз надавам стонове, защото стене Моето тяло. Моите въздишки и потрепвания доказват, че Аз принадлежа още на Себе си, че Аз съм свой собствен“ (стр. 207, 208).

Нашият Санчо, който отново играе ролята на белетрист за дребните буржоа и селяните, доказва тук, че въпреки многобройните удари, които той получи още у Сервантес, винаги си е оставал притежател на своята особеност и че тези удари са се отнасяли по-скоро до неговата „особеност“. Той е „свой собствен“ „във всяко време и при всички обстоятелства“, *ако умее* да владее себе си. Следователно тук особеността има хипотетичен характер и зависи от неговия разум, под който той разбира робска казуистика. Този разум става след това също *мислене,* когато той започва да „мисли“ за себе си и за своята „изгода“, при което това мислене и тази мислена „изгода“ са негова мислена „собственост“. По-нататък се разяснява, че той понася ударите „за собствена полза“, при което особеността отново се свежда до *представата* за „ползата“, и той „понася“ лошото, за да не стане „собственик“ на „по-лошо“. Впоследствие разумът се проявява също като „собственик“ на уговорката за „първи удобен случай“, т. е. собственик на проста reservatio mentalis, и най-после като „смазване“ — в предугаждане на идеята — на „робовладелеца“, където той се явява като „собственик“ на това предугаждане, докато робовладелецът го тъпче понастоящем действително. Ако тук той отъждествява себе си със своето *съзнание,* което се стреми да се успокои чрез всевъзможни мъдри сентенции, то накрая той отъждествява себе си със своето *тяло,* като твърди, че напълно — както външно, така и вътрешно — си остава „свой собствен“, докато в него се е запазила още поне искра живот, макар дори и несъзнателен. Явления като пукането на „костите“, потръпването на мускулите и т. н., явления, преведени от езика на *единственото* природознание на езика на патологията, които могат да бъдат разкрити чрез галванизиране на неговия труп, ако веднага бъде снет от бесилката, на която той току-що се обеси пред нашите очи, и които могат да бъдат открити дори в мъртва жаба — тези явления му служат тук като доказателство за това, че той „изцяло“, „както външно, така и вътрешно“, е още „свой собствен“, че той е властен над себе си. Същият факт, в който се проявява властта и особеността на робовладелеца — а именно, че бият Него, а не някого другиго, че именно *неговите* кости „пукат“, *неговите* мускули потреперват, без Той да може да измени това, този факт служи тук на нашия светия като доказателство за неговата собствена особеност и власт. Следователно, когато той се подлага на суринамското spanso bocko[90], когато той не е в състояние да помръдне нито ръка, нито крак, нито изобщо да направи каквото и да било движение и е принуден да по-

нася всичко, каквото правят с него, при такива обстоятелства неговата власт и особеност се състоят не в това, че той може да се разпорежда със своите членове, а в това, че това са *негови* членове. Той спаси своята особеност тук отново, като разглеждаше себе си всеки път като носител на друго определение — ту като просто съзнание, ту като несъзнателно тяло (виж „Феноменологията").

Свети Санчо „понася" своята порция удари, разбира се, с по-голямо достойнство, отколкото действителните роби. Колкото и мисионерите, в интерес на робовладелците, да убеждават робите, че те „понасят" ударите „за своя собствена полза", робите не се поддават на подобен брътвеж. Те не се ръководят от студената и страхлива рефлексия, която твърди, че в противен случай „ще си навлекат по-лошо", те не си въобразяват също, че „ще измамят със своето търпение робовладелеца" — те, напротив, се надсмиват над своите мъчители, подиграват се с тяхното безсилие, с неспособността на робовладелците да ги принудят дори към смирение и задушават всякакви „стонове", всякаква жалба, докато им позволява още физическата болка. (Виж *Шарл Конт,* „Трактат за законодателството".) Следователно те нито „вътрешно", нито „външно" са свои „собственици", а само „собственици" на своето упорство — иначе това може да се изрази така: те не са „свободни" нито „вътрешно", нито „външно", а са свободни в едно отношение, именно — те са „вътрешно" свободни от самоунижение, което показват и „външно". Доколкото „Щирнер" получава бой, той е собственик на боя и значи е свободен от това, да не бъде бит; тази свобода, това избавление спада към неговата особеност.

Ако свети Санчо вижда отличителния белег на особеността в уговорката за бягство при „първия удобен случай", а в своето постигано по такъв начин „освобождение" — „само последица от своя предшествуващ егоизъм" (*своя,* т. е. съгласния със себе си егоизъм), оттук е ясно, че той си въобразява, че въстаналите негри в Хаити[91] и избягалите негри от всички колонии са искали да освободят не *себе си,* а „Човека". Робът, който е решил да се освободи, трябва вече да се издигне над мисълта, че робството е негова „особеност". Той трябва да бъде *„свободен"* от тази *„особеност"*. Впрочем, „особеността" на който и да било индивид може да се състои в това, че той *„унижава"* себе си. Ако „някой" твърди противното, значи, че той подхожда към тази особеност „с чужд мащаб".

Накрая свети Санчо си отмъщава за получените удари със следното обръщение към „собственика" на неговата „особеност" — към робовладелеца:

„Моят *крак* не е „свободен" от ударите на господаря, но това е *мой* крак и той е *неотнимаем.* Нека той го откъсне от мене и види дали е овладял моя

крак! В неговите ръце ще се окаже само трупът на моя крак, който труп е толкова мой крак, колкото едно мъртво куче е още куче“ (стр. 208).

Но нека той — Санчо, който си въобразява, че робовладелецът желае да има неговия *жив* крак вероятно за собствена употреба, — нека той „види“, какво е останало още у него от „неотнимаемия“ крак. У него е останала само загубата на неговия крак и той е станал еднокрак собственик на своя откъснат крак. Ако той трябва осем часа на ден да върти долапа, с течение на времето идиот ще стане именно *той,* и идиотизмът тогава ще бъде *негова* „особеност“. Нека съдията, който го е осъдил на това, „види“ дали ще има „в ръцете“ си ума на Санчо. Но малка ще бъде за бедния Санчо ползата от това.

„Първата собственост, първото великолепие е завоювано!“

След като показа въз основа на тези достойни за аскет примери с цената на значителни белетристични производствени разноски разликата между свобода и особеност, нашият светия съвсем неочаквано заявява на стр. 209, че

„между особеността и свободата зее още *по-дълбока* пропаст, отколкото простата словесна разлика“.

Тази „по-дълбока пропаст“ се състои в това, че даденото по-горе определение на свободата се повтаря в „различни превръщания“ и „пречупвания“ и в многобройни „епизодични вмъквания“. От определението на „Свободата“ като „Избавление“ произтичат въпросите: от какво трябва да бъдат свободни хората и т. н. (стр. 209); споровете по повод на това „от какво“ (пак там) (като немски дребен буржоа той и тук вижда в борбата на действителните интереси само препирня за определяне на това „от какво“, при което, разбира се, му се струва много странно, че „гражданинът“ не иска да бъде свободен „от гражданството“, стр. 210). След това положението, че да се отстрани едно ограничение значи да се установи ново ограничение, се повтаря в следната форма: „Стремежът към определена свобода винаги включва стремежа към ново господство“, стр. 210 (при което ние узнаваме, че в революцията буржоата се стремели не към свое собствено господство, а към „господство на закона“ — виж по-горе за либерализма), а след това идва изводът, че никой не иска да се избави от това, което напълно му харесва, например от неотразимото очарование на погледа на любимата“ (стр. 211). По-нататък се оказва, че свободата е „фантом“ (стр. 211), „сън“ (стр. 212); след това между другото узнаваме, че „гласът на природата“ също става изведнаж „особеност“ (стр. 213), но затова пък „гласът на бога и на съвестта“ трябва да се смята за „дело на дявола“, при което авторът надменно заявява: „Съществуват обаче такива безбожни хо-

ра“ (които смятат това за дело на дявола); „какво ще направите с тях?“ (стр. 213, 214). Но не природата трябва да Ме определя, а Аз трябва да определям Своята природа — продължава своята реч съгласният със себе си егоист. И моята съвест е също „глас на природата“.

Във връзка с това се оказва също, че животното „върви по много правилен път“ (стр. 214). Ние узнаваме по-нататък, че „свободата мълчи за това, което трябва да стане след Моето освобождение“ (стр. 215). (Виж „Песен на песните на Соломон“.) Показът на споменатата по-горе „по-дълбока пропаст“ завършва с това, че свети Санчо повтаря сцената с боя и се изказва този път малко поясно за особеността:

„Дори несвободен, дори окован в хиляди вериги, Аз все пак съществувам и то не само в бъдещето, не само в надеждата, както свободата; дори като най-презрян от робите Аз съществувам в настоящето“ (стр. 215).

Тук той противопоставя следователно *себе си* и *„Свободата“* като две лица, а особеността става просто наличие, просто настояще, и то „най-презряното“ настояще. Особеността се оказва тук следователно просто констатиране на личното тъждество. Щирнер, който вече се конструира по-горе като „тайна полицейска държава“, се превръща тук в паспортно бюро. „Да не бъде изгубено нещо“ от „света на човека“! (Виж „Песен на песните на Соломон“.)

Според стр. 218 човек може „да изгуби“ и своята особеност в резултат на „предаността“, „покорността“, макар че според предидущото особеността не може да се прекрати, докато той изобщо *съществува,* макар и в най-„презрян“ или „покорен“ вид. Но нима „най-презреният“ роб не е същевременно „най-покорният“? Според едно от приведените по-горе описания на особеността човек може „да изгуби“ своята особеност само след като изгуби *живота си.*

На стр. 218 особеността като едната страна на свободата, като сила отново се противопоставя на свободата като избавление; и между средствата, с помощта на които Санчо, според неговото уверение, осигурява своята особеност, се привеждат „лицемерието“, „измамата“ (средства, с които си служи Моята особеност, защото тя трябваше да се „покори“ на условията на външния свят) и т. н., „защото средствата, с които Аз си служа, се съгласуват с това, което Аз представлявам“. Ние вече видяхме, че между тези средства главна роля играе *липсата* на средства, както се вижда между другото и от неговия процес с луната (виж по-горе „Логиката“). След това за разнообразие свободата се разглежда като *„самоосвобождение“;* „това значи, че Аз мога да притежавам само толкова

свобода, колкото си създам със своята особеност“; при това срещащото се у всички, особено у немските идеолози определение на свободата като *самоопределение* фигурира тук като особеност. Това се пояснява по-късно с примера за „овцете“, за които не е от „полза“, „че ще им бъде дадена свобода на словото“ (стр. 220). Колко тривиално е тук неговото разбиране на особеността като самоосвобождение се вижда вече от повтарянето на изтърканите фрази за октроирана свобода, за пущане на свобода, самоосвобождение и т. н. (стр. 220, 221). Противоположността между свободата като избавление и особеността като отрицание на това избавление се изобразява и поетично:

„Свободата пробужда Вашата злоба срещу всичко, което не сте Вие“ (следователно тя е *злобна* особеност, или според свети Санчо жлъчните натури като например Гизо нямат „особеност“? И нима в злобата си срещу другите Аз не се наслаждавам на Себе си?); „егоизмът Ви призовава да се *радвате* на самия Себе си, да се наслаждавате на Самия себе си“ (следователно егоизмът е радващата се свобода; впрочем, ние вече се запознахме с радостта и самонаслаждението на съгласния със себе си егоист). „Свободата е и си остава копнеж“ (като че ли копнежът не е също така особеност, самонаслаждение на индивидите от особен род, именно на християнско-германските, и нима „ще бъде изгубен“ този копнеж?). „Особеността е действителност, която *от само себе си* отстранява цялата несвобода, която стои като преграда на Вашия собствен път“ (значи, докато несвободата не е отстранена, моята особеност е особеност, *заобиколена с прегради*. За германския дребен буржоа отново е характерно ,че пред него всички ограничения и препятствия падат „от само себе си“, тъй като самият той не си помръдва пръста за това, а ограниченията, които не падат „от само себе си“, той по навик превръща в своя особеност. Ще отбележим мимоходом, че тук особеността се явява като действуващо *лице*, макар че по-късно тя бива принизена до просто *описание* на нейния собственик) (стр. 215).

Същата антитеза се появява отново в следната форма:

„Като *особени Вие в действителност сте избавени от всичко*, а това, което остава у Вас, Вие сте го взели сами, то е Ваш избор и Ваша воля. Особеният е *роденият свободен*, свободният, напротив, е само търсещият свободата.“

Обаче на стр. 252 свети Санчо „допуща“, „че всеки *се ражда* като *човек* и следователно в това отношение всички новородени са равни помежду си“.

Това, от което Вие в качеството на особени не сте се „избавили“, е „Ваш избор и Ваша воля“, като например боя в разгледания по-горе пример с роба. — Нелепа перифраза! И така, особеността се свежда тук до фантастичното предположение, че свети Санчо доброволно е приел и запазил всичко, от което не се е „избавил“, например глада, ако няма пари. Абстрахирайки се от множество неща, например от диалекта, скрофулите, хемороидите, бедността, еднокракостта, принуденото философствуване, които са му натрапе-

ни от разделението на труда и т. н. и т. н., абстрахирайки се от това, че от него ни най-малко не зависи дали ще „приеме“ тези неща или не, той трябва — дори ако за миг приемем неговите предпоставки — да избира все пак винаги само между определени неща, които влизат в кръга на неговия живот и съвсем не са положени от неговата особеност. Например като ирландски селянин той може да избира само между това, дали да яде картофи или да умре от глад, а и в този избор той не винаги е свободен. Трябва да се отбележи в приведената фраза и хубавото приложение, с помощта на което, както в правото, „приемането“ се отъждествява направо с „избора“ и „желанието“. Впрочем, невъзможно е да кажем нито в тази връзка, нито вън от нея какво разбира свети Санчо под „роден свободен“.

И нима едно внушено му чувство не е негово възприето от него чувство? И не узнаваме ли на стр. 84, 85, че „внушените“ чувства не са „собствени“ чувства? Впрочем, тук се разкрива, както вече видяхме у Клопщок (който е приведен тук като пример), че „особеното“ поведение съвсем не съвпада с индивидуалното поведение, макар че както изглежда на Клопщок християнството „напълно му допадало“ и ни най-малко „не е стояло като преграда на неговия път“.

„Собственикът *няма от какво да се освобождава,* защото той предварително отхвърля всичко освен себе си... Намирайки се още в плен на детската почит, той все пак *работи* вече над това, *„да се освободи“* от този плен.“

Тъй като носителят на особеността *няма защо* да се освобождава, той още като дете работи над това, да се освободи и всичко това — защото той, както видяхме, е *„роденият свободен“*. „Намирайки се в плен на детската почит“, той рефлектира вече свободно, т. е. особено, над тази своя собствена плененост. Но това не трябва да ни учудва: ние видяхме още в началото на „Стария завет“ какъв вундеркинд беше този съгласен със себе си егоист.

„Особеността върши своето дело в малкия егоист и му *създава* желаната свобода.“

Не „Щирнер“ живее, а особеността живее, „работи“ и „създава“ в него. Ние узнаваме тук, че не особеността е *описание* на собственика, а собственикът представлява само *перифраза* на особеността.

„Избавлението“, както видяхме, се яви на своето най-високо стъпало като избавление от своето собствено Аз, като самоотричане. Ние видяхме също, че на „избавлението“ беше противопоставена „особеността“ като утвърждаване на самия себе си, като користолюбие. Но ние видяхме също така, че и самото това користолюбие беше пак самоотричане.

Известно време ние болезнено усещахме липсата на „Светото". Но изведнаж отново го намираме срамежливо притаено в края на главата за особеността, на стр. 224, където то се узаконява с помощта на следващото ново превръщане:

„Към нещо, с което користолюбиво се занимавам" (или съвсем не се занимавам), „Аз се отнасям *не така,* както към това, на което безкористно служа" (или с което се занимавам).

Но свети Макс не се задоволява с тази забележителна тавтология, която той е „приел" по „избор и желание"; тук изведнаж отново се появява на сцената отдавна забравеният „някой", този път в образа на нощен пазач, който констатира тъждеството на Светото, и заявява, че той

„би могъл да установи следния признак: спрямо първото нещо Аз мога *да сгреша* или да извърша *грях"* (забележителна тавтология!), „а другото — само *да изгубя от лекомислие,* да отблъсна от Себе си, да се лиша от него, т. е. да извърша глупост" (той следователно може да изгуби себе си от лекомислие, може да се лиши от себе си — да се лиши от живот). „И двете тези гледни точки са приложими към *свободата на търговията,* защото" тя отчасти се признава за Светото, а отчасти — не, или, както самият Санчо изразява това пообстойно, „защото отчасти тя се разглежда като свобода, която може да бъде предоставена или отнета *в зависимост от обстоятелствата,* а отчасти като свобода, която трябва *свето* да бъде почитана *при всички обстоятелства"* (стр. 224, 225).

Санчо тук отново проявява „свое особено" „проникване" във въпроса за свободата на търговията и покровителствените мита. С това на него се възлага „призванието" да посочи един единствен случай, когато свободата на търговията се е почитала като „свята" 1) *затова, защото* е *„свобода"* — да се е почитала при това 2) *„при всички обстоятелства".* Светото може да се пригоди за всякаква цел.

След като особеността, посредством логическите антитези и феноменологичното „притежаване и на друга определеност", беше, както видяхме, *конструирана* от предварително скалъпената за тая цел „свобода" — при което свети Санчо „отнесе" всичко, което му беше угодно (например боя), за сметка на особеността, а това, което не му беше угодно, той го „отнесе" за сметка на свободата, — след това ние в заключение узнаваме, че всичко това още не е било истинската особеност.

„Особеността — четем на стр. 225 — съвсем не е *идея,* подобно на свободата и т. н. и т. н., тя е само описание на... *собственика."*

Ние ще видим, че „описанието на собственика" се състои в това, да подложим на отрицание свободата в трите пречупвания, кои-

то са ѝ приписани от свети Санчо — либерализма, комунизма и хуманизма, да я вземем в нейната *истина* и след това да наречем този крайно прост съгласно изложената по-горе логика мисловен процес — описание на действително Аз.

Цялата глава за особеността се свежда до най-банални самоукрасявания, с помощта на които немският дребен буржоа се утешава за собственото си безсилие. Като Санчо той мисли, че в борбата на буржоазните интереси срещу остатъците от феодализма и срещу абсолютната монархия в другите страни всичко се свежда само до принципния въпрос, *от какво* трябва да се освободи „Човекът". (Виж също по-горе за политическия либерализъм.) Ето защо в свободата на търговията той вижда само свобода и подобно на Санчо с необикновена важност умува дали „Човекът" трябва да се ползува „при всички обстоятелства" от свобода на търговията или не. А ако неговите освободителни стремежи претърпяват, което е неизбежно при такива обстоятелства, пълен крах, той пак подобно на Санчо се утешава с това, че „Човекът" или самият той не може „да стане свободен от всичко", че свободата е много неопределено понятие, така че дори Метерних и Карл X са можели да апелират към „истинската свобода" (стр. 210 от „Книгата"; при това е необходимо само да отбележим, че именно реакционерите, особено историческата школа и романтиците[92] — пак подобно на Санчо, — виждат истинската свобода в особеностите, например в особеностите на тиролските селяни и изобщо в своеобразното развитие на индивидите, а след това и на областите, провинциите, съсловията). — Дребният буржоа се утешава също и с това, че макар като немец да не е свободен, все пак той е възнаграден за всички страдания от своята безспорна особеност. Той — пак като Санчо — не вижда в свободата сила, която завоюва, и поради това обявява своето безсилие за сила.

Но това, което обикновеният немски дребен буржоа, утешавайки се, говори насаме със самия себе си, в дълбочината на душата си, берлинчанинът го разтръбява като необикновена духовита мисъл. Той се гордее със своята нищожна особеност и със своето особено нищожество.

5. Собственикът

За това, как „Собственикът" се разпада на три „пречупвания": на „Моя сила", „Мое общуване" и „Мое самонаслаждение" — виж

главата за стопанството на Новия завет. Ние преминаваме направо към първото от тези пречупвания.

А. Моята сила

Главата за силата има на свой ред трихотомична структура, доколкото в нея се разглеждат: 1) правото, 2) законът и 3) престъплението. За да скрие тази трихотомия, Санчо прекалено често прибягва до „епизода". Ние ще дадем цялото съдържание на тази глава във вид на таблица с необходимите епизодични притурки.

I. Правото

А. Канонизация изобщо:

Друг пример за *Светото* е *правото*.
Правото не е Аз
= не Мое право
= чуждото право
= съществуващото право.
Цялото съществуващо право = Чуждо право
= право, изхождащо *от чуждите* (не от Мене)
= дадено от чуждите право
= (право, което Ми се дава, от което ми се позволява да се ползувам) (стр. 244, 245).

} Светото

Бележка № 1. Читателят ще се учуди защо дясната част на уравнение № 4 внезапно се появява в уравнение № 5 като лява част на уравнението, дясната част на което е дясната част на уравнение № 3 — така че на мястото на „правото" се появява изведнаж в лявата част „цялото съществуващо право". Това е направено с цел да се създаде илюзията, че свети Санчо говори за *действителното*, съществуващото право, което обаче и през ум не му минава. Той говори за правото само доколкото то се представя като свещен „предикат"

Бележка № 2. След като правото е определено като „чуждо право", може да му се дадат всякакви наименования, например „султанско право", „народно право" и т. н., в зависимост от това, как свети Санчо иска да определи Чуждото, от което той получава това право. Това позволява на Санчо да каже по-късно, че „чуждото пра-

во се дава от природата, от бога, от народния избор и т. н." (стр. 250), следователно — „не от Мене". Наивен е само начинът, по който нашият светия, използувайки синонимиката, се опитва да даде привидност на някакво развитие на приведените по-горе не особено умни уравнения.

„Ако някой глупец Ме признава за прав" (ами ако този глупец, който го признава за прав, е самият той?), „Аз започвам да се отнасям недоверчиво към Моето право" (в интерес на „Щирнер" би било желателно това да бъде именно така). „Но дори ако мъдрец Ме признава за прав, това още не значи, че Аз съм прав. Прав ли съм Аз или не, това съвсем не зависи от признаването на Моето право от страна на глупеца или мъдреца. При все това Ние досега се стремихме към *това право.* Ние търсим *правото* и за тази цел се обръщаме към *съда*... Но какво търся Аз от този съд? Аз търся султанско право, не Моето право, Аз търся чуждо право... пред съда на върховната цензура Аз търся следователно правото на цензурата" (стр. 244, 245).

В това изкусно формулирано положение трябва да се чудим на ловкото използуване на синонимиката. Признаването на някого за прав в обикновения език се отъждествява с правораздаването в юридическия смисъл. Още по-изумителна е великата, способната да премества планини вяра, че „хората се обръщат към съда" заради удоволствието да защитят своето право — вяра, която обяснява съдилищата с манията за водене на процеси*.

Най-после забележителна е също хитростта, с която Санчо — както по-горе в случая с уравнение № 5 — *предварително* внася по контрабанден начин по-конкретни наименования, в дадения случай „султанското право", за да може да употреби *след това* толкова по-решително своята всеобща категория „чуждо право".

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Каква изобщо е представата на нашня свет наивник за съда, се вижда вече от това, че като пример той привежда съда на върховната цензура, който може да мине за съд може би само в очите на прусака — съд, който се ограничава само с административни мерки и в компетентността на който не влиза нито налагането на наказания, нито разглеждането на граждански процеси. Че индивидите имат за своя основа две съвсем различни състояния на производството — при обстоятелствата, когато съдът и изпълнителната власт са разделени, и при обстоятелствата, когато, обратно, те патриархално съвпадат, — от това не се интересува светията, който винаги бил зает с *действителните* индивиди.

Приведените по-горе уравнения се превръщат тук в „призвание", „предназначение", „задача", в морални заповеди, които свети Макс гръмогласно внушава на смутената съвест на верния си слуга Шелига. Към последния свети Макс се обръща тук в трето лице, с думата „Той", съвсем като пруски подофицер (неговият собствен „жандарм" говори чрез неговата уста). Нека Той се опита да защити от всякакви нарушения своето право да яде — и т. н. *Правото* на пролетариите да ядат никога не е било „нарушавано", и все пак излиза „от само себе си", че те много често не могат „да се ползуват" от това право." *Ред.*

	Чуждо право	=	Не Мое право.
Да имам Мое			
	чуждо право	=	Да не бъда прав
		=	*Да нямам никакво право*
		=	да бъда *безправен* (стр. 247).
	Мое право	=	Не твое право
		=	*Твоя неправота.*
	Твое право	=	Моя неправота.

Бележка: „Вие желаете да бъдете прави срещу другите“ (следваше собствено да се каже: да бъдете по своему прави). „Това Вие не ще можете да постигнете, по отношение на тях Вие ще останете винаги „неправи“, *защото* те не биха били Ваши противници, ако не бяха също „по своему“ прави. Те винаги ще Ви „смятат за неправи“ ... Ако Вие оставате на почвата на правото, то Вие оставате при... манията да водите процеси“ (стр. 248, 253).

„Да разгледаме обаче този въпрос и от друга страна.“ След като достатъчно документира своите познания в областта на правото, свети Санчо може да се ограничи сега с това, да определи още веднаж правото като Светото и да повтори по този повод някои от даваните вече по-рано епитети на Светото, прибавяйки този път думата — „право“.

„Нима правото не е *религиозно понятие*, т. е. нещо *Свето?*“ (стр. 274).

„Кой може да пита за „правото“, ако не стои на *религиозна гледна точка?*“ (пак там).

„Правото *„в себе си и за себе си“*. Значи без отношение към Мене? *„Абсолютно* право“! Значи, откъснато от Мене. — „Съществуващо *в себе си и за себе си!*“ — *Абсолютно! Вечно* право, като вечна истина“ — Светото (стр. 270).

„Вие отстъпвате в уплаха пред другите, защото Ви се струва, че до тях виждате *призрака на правото!*“ (стр. 253).

„Вие бродите наоколо, за да спечелите на своя страна това *привидение*“ (пак там).

„Правото е *причуда*, внушена от *привидение*“ (синтез на двете приведени по-горе положения) (стр. 276).

„Правото е... *натрапчива идея*“ (стр. 270).

„Правото е *духът*...“ (стр. 244).

„Защото правото може да бъде дадено само от *дух*“ (стр. 275).

Сега свети Санчо разяснява още веднаж това, което вече разясни в Стария завет, а именно що е „натрапчива идея“, само че с тая разлика, че тук навсякъде се среща „правото“ като „друг пример“ на „натрапчивата идея“.

„Правото е първоначално Моя мисъл, или тя“ (!) „има своето начало в Мене. Но ако тя избяга от Мене“ (vulgo*: офейка от мене), „ако „Думата“ излезе навън, тя става *плът*“ (и свети Санчо може до насита да се наяде с нея), „става *натрапчива идея*“ — по силата на което цялата Щирнерова книга се

* — просто, на прост език. *Ред.*

състои от „натрапчиви идеи", които са „избягали" от него, но са хванати от нас и заключени в прославеното „заведение по поправяне на нравите". *„Сега* Аз вече не мога да се избавя от мисълта" (след като мисълта се избави *от него!)*; „както и да се въртя Аз, тя стои пред Мене". (Отзад му виси плитката[93].) *„По този начин* хората не можаха да овладеят мисълта за „правото", която те самите са създали. Тяхното творение се изплъзна от тяхната власт.. *Това е абсолютното право, абсолвираното"* (о, синонимика!) „и обособено от Мене. Почитайки го като Абсолютно, ние не можем да го погълнем обратно и то Ни лишава от творческата сила; творението надрасна твореца, то съществува в себе си и *за себе си.* Да не дадем вече възможност на правото да се разхожда на свобода..." (ние веднага ще последваме този съвет по отношение на самото това изречение и ще го вържем на верига до второ нареждане) (стр. 270).

След като освети по този начин правото чрез всевъзможни изпитания чрез вода и огън и го канонизира, свети Санчо унищожи правото.

„Заедно с абсолютното право *загива самото право,* унищожава се същевременно и *господството на понятието право"* (иерархия). *„Защото* не трябва да се забравя, че над Нас открай време са властвували понятия, идеи и принципи и че между тези *властелини* понятието право *или* понятието справедливост е играло една от най-важните роли" (стр. 276).

За нас не е изненада, че правните отношения се явяват тук отново като господство на *понятието* право и че Щирнер убива правото вече с това, че го обявява за понятие, а по този начин и за Светото; за това виж „иерархията". Правото възниква у Щирнер не от материалните отношения на хората и от тяхната произтичаща оттук борба помежду им, а от тяхната борба със своята представа, която те трябва да „избият от главата си". Виж „Логиката".

Към тази последна форма на канонизация на правото се отнасят и следните три бележки.

Бележка 1.

„Докато това *чуждо* право съвпада с *Моето,* Аз, разбира се, ще намеря в него *също* и последното" (стр. 245).

Нека засега свети Санчо поразмисли над това положение.

Бележка 2.

„Достатъчно е само да се вмъкне *егоистичният интерес,* и обществото е загинало... както доказва например римската държава с нейното развито *частно право"* (стр. 278).

Съобразно с това римското общество още от самото начало трябваше да бъде *загиналото* римско общество, тъй като егоистичният интерес изпъква в „десетте таблици"[94] още по-рязко, отколкото в „развитото частно право" от периода на империята. В тази злополучна реминисценция от Хегел частното *право* се разглежда следователно като симптом на *егоизма,* а не като симптом на *Све-*

тото. Би следвало и тук свети Санчо да се поразмисли доколко частното *право* е свързано с частната *собственост* и в каква степен частното право обуславя множество други правни отношения (ср. „Частна собственост, държава и право"), за които свети Макс може да каже само, че са въплъщения на Светото.

Бележка 3.

„*Макар* правото и да произтича от *понятието, все пак* то започва *да съществува* само защото е *полезно* за потребностите."

Така казва Хегел („Философия на правото", § 209, допълнението), от когото нашият светия е заимствувал йерархията на понятията в съвременния свят. Хегел обяснява следователно *съществуването* на правото от емпиричните *потребности* на индивидите и спасява *понятието* само чрез голословно твърдение. Ние виждаме колко безкрайно по-материалистически процедира Хегел в сравнение с нашето „въплътено Аз" — свети Санчо.

В. Присвояване чрез проста антитеза:

а. Правото на човека.	—	Моето право.
b. Човешкото право	—	Егоистичното право
с. Чуждо право = да бъдеш оправомощен от чужди	—	Мое право = да бъда оправомощен от Себе си.
d. Право е това, което на човека е угодно да счита за правилно	—	Право е това, което Ми е угодно да смятам за правилно.

„Това е егоистичното право, т. е. това Ми е угодно да смятам за *правилно*, затова то е право" (passim*; последното изречение се намира на стр. 251).

Бележка 1.

„Аз смятам, че имам право да убивам, ако не забранявам това на самия Себе си, ако Аз сам не се боя от убийството като нарушение на правото" (стр. 249).

Би трябвало да се каже: Аз *убивам*, ако Аз сам не забранявам това на Себе си, ако Аз не се *боя* от убийството. Цялото това изречение не е нищо друго освен многообещаващо развитие на второто уравнение от антитеза „b", в което думите „да бъда оправомощен" са изгубили смисъл.

---

* — на разни места. *Ред.*

Бележка 2.

„Аз решавам правилно ли е това, което съществува *в Мене; вън от Мене* не съществува никакво право“ (стр. 249). — „Сме ли ние това, което е *у нас?* Не, както не сме н това, което е вън от нас . . . Именно защото Ние не сме духът, който живее *в нас,* именно затова ние трябваше да го пренесем *вън от нас*... да го мислим за съществуващ *вън от нас... в отвъдния свят“* (стр. 43).

Значи според собствения си тезис на стр. 43 свети Санчо трябва отново да пренесе „съществуващото в него“ право „вън от себе си“, а именно „в отвъдния свят“. Но ако той някога пожелае да присвоява по такъв начин, той ще може да пренесе „в себе си“ морала, религията, цялото „Свето“ изцяло и да решава дали „в него“ то е Моралното, Религиозното, Светото; „вън от него не съществува“ морал, религия, светост — казва той, — за да може след това на стр. 43 отново да ги пренесе вън от себе си, в отвъдния свят. С това се осигурява „възстановяването на всички неща“ по християнския образец.

Бележка 3.

„Вън от Мене няма право: правилно е това, което аз смятам за право. Възможно е то поради това да не е още правнлио за другите“ (стр. 249).

Би трябвало да се каже: това, което Ми изглежда правилно, е правилно за Мене, но още не за другите. Сега ние вече имаме достатъчно примери за това, какви синонимистични „бълши скокове“ прави свети Санчо с думата „право“. „Право“ и „правилно“, юридическото „право“, моралното „право“, това, което той смята „правилно“ и т. н. за себе си — всичко това се употребява безразборно, в зависимост от нуждата. Нека свети Макс се опита да преведе своите положения за правото на някакъв друг език, и безсмислицата им ще стане напълно очевидна. Тъй като в „Логиката“ тази синонимика бе подробно разгледана, сега можем да се ограничим с позоваване на това, което вече беше казано там.

Приведеното по-горе изречение ни се поднася още в следните три „превръщания“:

А. „Имам лн Аз право или не — това не може да реши друг съдия освен самия Аз. Другите могат да съдят и отсъждат само дали са съгласни с Моето право и дали то съществува и за тях като право“ (стр. 246).

В. „Обществото, разбира се, иска *всеки* да добие своето право, но само правото, санкционирано от обществото, общественото право, а не действително *своето* право“ (би трябвало да каже: „да добие *своето“* — думата „право“ тук съвсем нищо не казва. А след това той продължава да се хвали:) „Аз обаче давам или вземам за Себе си правото от пълнотата на собствените си сили . . . Собственик и творец на Своето право“ („творец“ само доколкото той обявява правото за своя мисъл н след това уверява, че е възприел тази мисъл обратно в себе си), „Аз не признавам друг източник на правото освен Себе си — нито

бога, нито държавата, нито природата, нито човека, нито божественото, нито човешкото право“ (стр. 269).

С. „Тъй като *човешкото* право е винаги нещо дадено, в действителност то се свежда винаги до правото, което хората си *дават* един на друг — т. е. *отстъпват*“ (стр. 251). „Напротив, егоистичното право е правото, което *Аз Си давам* или *вземам*.“

Обаче, „ще кажем в заключение, натрапва се изводът“, че егоистичното право на хилядогодишното царство на Санчо, което е предмет на взаимно *„съглашение“*, не се отличава твърде много от това, което хората си *„дават“* взаимно — или *„отстъпват“*.

Бележка 4.

„В заключение Аз трябва още да премахна половинчатия начин на изразяване, от който *исках* да се ползувам само докато се ровех във вътрешностите на правото и запазвах поне *думата*. Но в действителност заедно с понятието губи своя смисъл и думата. Това, което аз нарекох *Мое* право, вече съвсем не е право“ (стр. 275).

Всеки веднага ще разбере защо свети Санчо е запазил „думата“ право в приведените по-горе антитези. Тъй като той съвсем не говори за *съдържанието* на правото, а още по-малко критикува това съдържание, той може да си даде вид, че говори за правото, само като запази *думата* „право“. Ако се изпусне *думата* право в *антитезата*, в нея ще останат само „Аз“, „Мой“ и другите граматични форми на местоимението в първо лице. Съдържанието винаги се внасяше само с помощта на примери, които обаче, както видяхме, неизменно се оказваха тавтологии като: ако Аз убивам, то аз убивам и т. н., а думите „право“, „оправомощен“ и т. н. се употребяваха само за да се прикрие простата тавтология и да се приведе в някаква връзка с антитезите. *Синонимиката* също беше призована да създаде привидността, че тук има някакво съдържание. Впрочем, съвсем ясно е каква неизчерпаема мина от *самохвалство* представлява този безсъдържателен брътвеж за правото.

Следователно цялото „ровене във вътрешностите на правото“ се състоеше в това, че свети Санчо „си послужи с половинчат начин на изразяване“ и „запази поне *думата*“, тъй като не знаеше какво да каже по *същността на въпроса*. Ако признаем в разгледаната антитеза поне някакъв смисъл, т. е. ако „Щирнер“ е искал просто да манифестира в нея отвращението си към правото, ще трябва да кажем, че не той „се е ровил във вътрешностите на правото“, а че, напротив, правото „се е ровило“ в *неговите* вътрешности, а той само е протоколирал обстоятелството, че правото не му е по вкуса. Нека Jacques le bonhomme си запази напълно това право“!

За да внесе някакво съдържание в тази пустота, свети Санчо трябва да прибегне до още една логическа маневра. Тази негова ма-

невра се състои в това, че той така „виртуозно“ преплита канонизацията с простата антитеза и освен това така я маскира с многобройни епизоди, че немската публика и немските философи, разбира се, не бяха в състояние да я забележат.

C. Присвояване чрез сложна антитеза

„Щирнер“ трябва сега да въведе емпиричното определение на правото, определение, което той може да отнесе към отделния индивид, т. е. той е принуден да признае в правото и нещо друго освен светостта. Той би могъл и да не прибягва тук до всичките си тежки машинации, защото като се почне от Макиавели, Хобс, Спиноза, Боден и други мислители на новото време, да не говорим за по-ранните, силата се изобразяваше като основа на правото; с това теоретичното разглеждане на политиката бе освободено от морала, и всъщност беше издигнат само постулатът за самостоятелна трактовка на политиката. По-късно, през XVIII век във Франция и през XIX век в Англия, цялото право беше сведено до частното право (за което свети Макс дори не споменава), а последното — до една напълно определена сила, до силата на частните собственици, при което работата съвсем не се ограничи само с фрази.

И така, свети Санчо извежда определението на *силата* от *правото* и го пояснява по следния начин:

„За нас стана обичайно нещо да класифицираме държавите в зависимост от това, как е разделена „върховната *власт*“ ... Значи — върховно насилие! Насилие над кого? Над отделния индивид ... Държавата упражнява насилие ... поведението на държавата е *насилствена дейност* и тя нарича *право* своето насилие ... Общността ... има власт, която се нарича правомерна, т. е. която е право“ (стр. 259, 260).

Чрез „Нашето“ „обичайно нещо“ нашият светия се добира до своята въжделена власт и може сега „да помисли за своето обичайно нещо“.

Право, силата на човека — Сила, Моето право.

Междинни уравнения:

Да бъдеш оправомощен = Да бъдеш упълномощен.

Да се оправомощиш = Да се упълномощиш.

Антитеза:

Да бъдеш оправомощен от човек — Да бъдеш упълномощен от Мене.

Първата антитеза:

Право, сила на човека — Сила, Мое право,

се превръща сега в

Право на човека — { *Сила на Моето „Аз“,*
Моя сила,

тъй като в тезата право и сила са тъждествени, а в антитезата трябва да бъде „премахнат“ „половинчатият начин на изразяване“, след като правото, както видяхме, „е изгубило всякакъв смисъл“.

Бележка 1. Образци на бомбастична и претенциозна перифраза на приведените по-горе антитези и уравнения:

„Каквото Ти си властен да бъдеш, на това и имаш право.“ „Аз извеждам всяко право и всяко правомощие от *Себе си*, Аз *съм оправомощен* за всичко, върху което се простира Моята *сила*.“ — „Аз не искам никакво право, затова и не трябва да признавам каквото и да било право. Това, което Аз мога да постигна със сила, Аз го постигам, а което не мога да постигна със сила, на него нямам право и т. н. — За Мене е съвсем безразлично дали съм оправомощен или не; стига само да притежавам *сила*, Аз вече съм упълномощен от самия себе си и не се нуждая от никакво друго пълномощие или правомощие“ (стр. 248, 275).

Бележка 2. Образци за това, как свети Санчо открива в силата реалната основа на правото:

„И така „комунистите“ казват“ (откъде обаче „Щирнер“ знае какво казват комунистите? Нали освен доклада на Блунчли, „Народната философия“ на Бекер и някои други работи той нищо друго не е виждал изобщо за комунистите): „Равният труд дава на хората право на равна наслада.. Не, равният труд не Ти дава това право, само равната наслада Те оправомощава на равна наслада... Наслаждавай се, така Ти си оправомощен да се наслаждаваш... Ако Вие сте постигнали насладата, тя е Ваше право; но ако Вие само изнемогвате по нея, без да я овладявате, тя, както и преди, си остава „придобито право“ на онези, които имат привилегията на насладата. Тя е тяхно право, както би станала Ваше право, ако Вие я овладеете“ (стр. 250).

Сравнете това, което се слага тук в устата на комунистите, с казаното по-горе за „комунизма“. Свети Санчо отново представя тук пролетариите като „затворено общество“, на което е достатъчно само да вземе решение за „завладяване“, за да може още на следния ден напълно да ликвидира целия досегашен световен ред. Но в действителност пролетариите стигат до това единство само по пътя на дълго развитие, в което известна роля играе и апелирането към своето право. Впрочем, това апелиране към своето право е само средство, за да бъдат те превърнати в „Те“, в революционна, сплотена маса. — Що се отнася до самото приведено по-горе положение, то е от начало до край блестящ образец на тавтология; човек може лесно да се убеди в това, ако изпусне — без всякаква вреда за съдържа-

нието — както силата, така и правото. Второ, и самият свети Санчо прави разлика между лично и веществено имущество, а с това той прави следователно разлика между насладата и силата, която дава възможност за наслада. Аз мога да имам голяма *лична* сила (способност) да се наслаждавам, без да трябва да имам обаче съответната *веществена* сила за това (пари и т. н.) Следователно моята реална „наслада" все още продължава да бъде хипотетична.

„Ако кралското дете поставя себе си над другите деца — продължава нашият даскал в своите подходящи за детска христоматия примери, — това е вече негово деяние, което му осигурява превъзходство, и ако другите деца одобряват и признават това деяние, то е *тяхно* деяние, което ги прави достойни да бъдат поданици" (стр. 250).

В този пример общественото отношение, в което едно кралско дете се намира към другите деца, се разглежда като сила, и то като *лична* сила на кралското дете и като безсилие на другите деца. Ако се разглежда като *„деяние"* на другите деца това, че те позволяват на кралското дете да ги командува, това в най-добрия случай доказва само, че те са егоисти. „Особеността върши своята работа в малките егоисти" и ги кара да експлоатират кралското дете, да извличат полза от него.

„Казват" (т. е. Хегел казва), „че наказанието е право на престъпника. Но и безнаказаността е също така негово право. Ако успее в замислената работа — той е прав, а ако не успее — той е също така прав. Когато някой с безумна смелост се впуща в опасни дела и загива, ние казваме: пада му се, той това и искаше. А когато той побеждава опасностите, т. е. когато побеждава неговата *сила*, той също се оказва *прав*. Ако детето се пореже, като си играе с нож, то заслужава това; ако пък то не се пореже — и това е добре. Ето защо престъпникът заслужено страда, ако страда, за своята рискована постъпка: защо е рискувал, като е знаел какви могат да бъдат последиците?" (стр. 255).

В заключителните думи на това изречение, в насочения към престъпника въпрос, защо е рискувал, е съсредоточена в скрит вид безсмислицата на цялата фраза, наистина достойна за един даскал. Заслужава ли престъпникът, който, вмъквайки се в някоя къща, е паднал и си е счупил крака, или детето, което се е порязало — при разглеждането на всичките тези важни въпроси, с които е способен да се занимава само човек като свети Санчо, постигнатият резултат се свежда до следното: *случаят* се обявява за Моя сила. По такъв начин „Моя сила" беше в първия пример Моето поведение, във втория — независимите от мене обществени отношения, в третия — случаят. Впрочем, в главата за особеността ние вече срещахме подобни противоречиви определения.

Между приведените по-горе примери, достойни за христоматия за деца, Санчо вмъква и следното забавно допълнение:

„Нали в противен случай правото би се оказало нещо произволно. Тигърът, който се хвърля върху Мене, е прав, и аз, който го убивам, също съм прав. Аз пазя от него не Своето право, а Себе си“ (стр. 250).

В първата част на това изречение свети Санчо се поставя в правно отношение към тигъра, а във втората част той се досеща, че тук всъщност няма никакво правно отношение. *Затова* „правото се оказва нещо произволно“. Правото на „Човека“ се разтваря в правото на „Тигъра“.

С това завършва критиката на правото. След като от стотици по-ранни писатели отдавна знаем, че правото е възникнало от насилието, сега узнаваме от свети Санчо, че „правото“ е „насилие на Човека“, с което той благополучно е отстранил всички въпроси за връзката на правото с *действителните* хора и с техните отношения и е скалъпил своята антитеза. Той се ограничава с това, да унищожава правото в оня вид, в който го полага, а именно — като Светото, т. е. да унищожава Светото, а правото да оставя незасегнато.

Тази критика на правото е украсена с множество епизоди — с бръвтеж за всевъзможни неща, за които „обикновено“ говорят у Щехелил[95] от два до четири часа следобед.

Епизод 1. — „Право на човека“ и „придобито право“.

„Когато революцията провъзгласи „равенството“ за „право“, тя намери убежище в *религиозната* област, в областта на *Светото,* на *Идеала. Ето защо* оттогава се води борба за светите, неотчуждаеми права на човека. На вечното право на човека напълно естествено и равноправно се противопоставя „придобитото право на съществуващото“; право срещу право, при което, разбира се, едното клейми другото като безправие. Такъв е спорът за правото от времената на революцията“ (стр. 248).

Най-напред Санчо повтаря, че правата на човека представляват „Светото“ и че *поради това* оттогава се води борба за правата на човека. С това свети Санчо доказва само, че материалната база на тази борба е останала за него свята, т. е. чужда.

Тъй като и „правото на човека“, и „придобитото право“ са „права“, те са „еднакво правомерни“, и при това този път са „правомерни“, в *исторически* смисъл на думата. Тъй като и двете са „права“ в *юридически* смисъл, те са „еднакво правомерни“ в *исторически* смисъл. С подобен метод човек може в най-къс срок да се справи с всичко, без да има ни най-малка представа за същността на въпроса. Така например по повод на борбата около житните закони в Англия може да се каже: срещу печалбата (изгодата) на фабрикантите „напълно естествено и равноправно“ „се изтъква“ рентата, която също е печалба (изгода). Изгода срещу изгода, „при което, разбира се, всяка от двете страни клейми другата. Такава е борбата“ около житните закони в Англия от 1815 г. — Впрочем, Щирнер би

могъл от самото начало да каже: съществуващото право е право на Човека, човешко право. „Обикновено" в някои кръгове то се нарича също „придобито право". Къде е тогава разликата между „право на човека" и „придобито право"?

Ние вече знаем, че чуждото, светото право е това, което ми се дава от чуждите. Но тъй като правата на човека се наричат също естествени, вродени права и тъй като за свети Санчо названието е самото нещо, то следователно те са ми дадени от природата, т. е. от рождение.

Но „придобитите права се свеждат до *същото*, а именно — до природата, която Ми дава право, т. е. до рождението и, *по-нататък*, до наследството" и *така* нататък. „Аз съм роден като човек — това е все едно да се каже: аз съм роден като кралски син."

За това се говори на стр. 249, 250, където между другото Бабьоф се упреква, че нямал този диалектически талант да разваря различията. Тъй като „Аз" „при всички обстоятелства" е „също" и човек, както по-късно признава свети Санчо, и тъй като от полза за това Аз е следователно „също" всичко, което то има в качеството на човек, така както за него като берлинчанин е от полза берлинската зоологическа градина — то „също" „при всички обстоятелства" и правото на човека е от негова полза. Но тъй като той съвсем не „при всички обстоятелства" се ражда като „кралски син", то съвсем не може да се каже, че „придобитото право" е от полза за него „при всички обстоятелства". Следователно на почвата на правото има съществена разлика между „право на човека" и „придобито право". Ако Санчо не трябваше да крие своята логика, „тук би следвало да каже": След като Аз по Мое мнение съм разтворил понятието право така, както Аз изобщо имам „навик" да разтварям понятията, борбата за тези два особени вида право става борба в рамките на едно разтворено от Мене в Моето мнение понятие и „поради това" по-нататък не е нужно да бъде засягана от Мене.

За по-голяма задълбоченост свети Санчо е можел да прибави и следния нов обрат: И *правото на човека* е добито, и значи *придобито*, а *придобитото право* е принадлежащо на хората, човешко *право на човека*.

Че подобни понятия, ако ги откъснем от лежащата в основата им емпирична действителност, може да се обърнат наопаки като ръкавица — това е доказано достатъчно ясно още от Хегел, у когото прилагането на този метод в противовес на абстрактните идеолози беше правомерно. Ето защо свети Санчо съвсем нямаше защо да го прави за смях със своите „нескопосни" „машинации".

Досега придобитото право и правото на човека „се свеждаха до *едно и също*", за да може свети Санчо да превърне в Нищо една

борба, съществуваща вън от неговата глава — съществуваща в историята. Сега нашият светия доказва, че той е толкова проницателен в тънките различия, колкото и всемогъщ в своето изкуство да струпва всичко в един куп, за да има възможност да възбуди нова страшна борба в „творческото Нищо“ на своята глава.

•

„Аз съм готов също да се съглася“ (великодушният Санчо), „че всеки се ражда като човек“ (а значи, съгласно приведения по-горе упрек по адрес на Бабьоф, и като „кралски син“), „и следователно *новороденuте са равни* в това отношение един на друг... и то само защото те се разкриват и проявяват не иначе, а просто като... човешки деца, като голи човечета“. Напротив, възрастните са „деца на своето собствено творчество“. Те „притежават нещо повече от вродени права, те са *придобили* права“. (Нима Щирнер мисли, че детето излиза от майчината утроба без свое собствено деяние, благодарение на което то *придобива* „правото“ да бъде вън от майчината утроба, и нима всяко дете не се проявява и не се разкрива от самото начало като „единствено“ дете?) „Каква противоположност, какво бойно поле! Старата борба на вродените права и придобитите права!“ (стр. 252).

Каква борба между брадатите мъже и кърмачетата!

Впрочем, Санчо ратува срещу правата на човека само защото „в най-ново време“ отново „стана обичайно нещо“ да се говори срещу тях. В действителност обаче той е „придобил“ и тези вродени права на човека. В главата за особеността ние вече имахме „роденият свободен“. Санчо превърна там особеността във вродено право на човека, като в качеството на просто роден вече се разкри и прояви като свободен. Нещо повече: „Всяко Аз *от рождение* е вече престъпник срещу държавата“, държавното престъпление става вродено право на човека и детето вече извършва престъпление срещу нещо, което още не съществува за него, но за което, напротив, то съществува. Най-после по-нататък „Щирнер“ говори за *„родени* ограничени глави“, *„родени поети“, „родени* музиканти“ и т. н. Тъй като тук силата (музикална, поетична, resp. — изобщо ограничена *способност)* е вродена, а правото = сила, ние виждаме как „Щирнер“ дава на това „Аз“ вродените права на човека, макар този път равенството и да не фигурира между тях.

Епизод 2. Привилегирован и равноправен. Нашият Санчо превръща борбата за привилегии и равни права най-напред в борба за голите *„понятия“:* привилегирован и равноправен. С това той се избавя от необходимостта да знае нещо за средновековния начин на производство, политически израз на който е привилегията, и за съвременния начин на производство, израз на който е просто правото, *равното право,* а също и за отношението между двата тези начина на производство и съответствуващите им правни отношения. Той може дори да сведе двете приведени по-горе „понятия“ до още попростия израз: равен и неравен, и да покаже, че за някой човек едно

и също нещо (например другите хора, едно куче и т. н.) може да бъде ту безразлично — т. е. равно, ту небезразлично, т. е. неравно, различно, предпочитано и т. н. и т. н.

„Униженият брат да се хвали със своята висота“ (Saint-Jacques le bonhomme[96], I, 9).

II. Законът

Ние трябва да разкрием тук на читателя една голяма тайна на нашия свят мъж, а именно, че той започва цялата си студия за правото с неговото общо обяснение, което му „отбягва“, когато той говори за правото, и което той успява да хване едва тогава, когато започва да говори за нещо съвсем друго, а именно — за закона. Тогава евангелието призова нашия светия: не съдете, за да не бъдете съдени — и той отвори устата си и поучавайки, каза:

„*Правото е духът на обществото*“. (А обществото е Светото.) „*Ако* обществото има воля, *то* тази воля *е именно* правото: *обществото съществува само* благодарение на правото. Но *тъй като то съществува само благодарение на това обстоятелство*“ (не благодарение на правото, а *само* благодарение на това обстоятелство) „че упражнява *господство* над отделните индивиди, то *правото* е негова *господарска воля*“ (стр. 244).

Т. е.: „*правото* ... е ... има ... то ... именно ... съществува само ... но ... тъй като то съществува само благодарение на това обстоятелство ... че ... то ... е *господарска воля*. В това изречение е целият наш Санчо в цялото му съвършенство.

Това изречение „избяга“ някога от нашия светия, защото то не подхождаше за неговите тезиси, а сега той отчасти успява пак да го хване, защото сега то отчасти пак подхожда за неговите цели.

„Държавите запазват своето съществуване дотогава, докато има *господствуваща воля* и докато тази *господствуваща воля* се признава за равнозначна на собствената воля. Волята на господаря е закон“ (стр. 256).

Господарската воля на обществото = право,
Господствуващата воля = закон —
Право = закон.

„Понякога“, т. е. като етикет за неговата „студия“ върху закона, се изтъква още една разлика между право и закон, която по чудо има почти толкова малко общо с неговата „студия“ върху закона, колкото „избягалото“ определение на правото — със „студията“ върху „правото“:

„Но което е *право*, което в едно общество се смята за правомерно, то *също* получава и словесен израз — в *закона*“ (стр. 255).

Това положение е „нескопосно“ копие на Хегеловото положение:

„Това, което е закопосъобразно, е източникът на познанието за това, което е право, или собствено, което е правомерно.“

Онова, което свети Санчо нарича: „получава словесен израз“, Хегел го нарича също: „положено“, „осъзнато“ и т. н. „Философия на правото“, § 211 и сл.

Не е трудно да се разбере защо свети Санчо трябваше да изключи „волята“ или „господарската воля“ на обществото от своята „студия“ върху правото. Той можеше обратно да възприеме в себе си правото като *своя сила* само доколкото *правото* беше определено като *сила* на човека. Ето защо той трябваше заради своята антитеза да задържи материалистическото определение на „силата“ и да даде възможност на идеалистическото определение на *„волята“* „да избяга“. Защо сега, когато говори за „закона“, той отново лови „волята“, ще разберем при разглеждането на антитезите за закона.

В действителната история онези теоретици, които виждаха основата на правото *в силата,* се намираха в най-рязко противоречие с онези, които смятаха *волята* за основа на правото — противоречие, което свети Санчо би могъл да разглежда също като противоречието между реализма (дете, Древен, Негър и т. н.) и идеализма (юноша, Нов, Монголец и т. н.). Ако се приеме силата за основа на правото, както прави Хобс и т. н., то право, закон и т. н. са само симптом, израз на *други* отношения, на които се базира държавната власт. Материалният живот на индивидите, който съвсем не зависи просто от тяхната „воля“, техният начин на производство и тяхната форма на общуване, които взаимно се обуславят, са и си остават реалната база на държавата на всички стъпала, на които още са необходими разделението на труда и частната собственост, съвсем независимо от *волята* на индивидите. Тези действителни отношения съвсем не са създадени от държавната власт, а, напротив, те са силата, която я създава. Господствуващите при тези отношения индивиди трябва — независимо от това, че тяхната сила трябва да се конституира като *държава* — да дадат на своята обусловена от тези определени отношения воля всеобщ израз като държавна воля, като закон — израз, чието съдържание винаги е дадено от отношенията на тази класа, както това особено ясно доказват частното и наказателното право. Както от идеалистическата воля или от произвола на тези индивиди не зависи тежестта на техните тела, така от тяхната воля не зависи дали те прокарват своята собствена воля във формата на закон, правейки я същевременно независима от личния произвол на всеки отделен индивид между тях. Тяхното лично господство трябва същевременно да се конституира като общо господ-

ство. Тяхната лична сила се базира на жизнените условия, които се развиват като общи за много индивиди и чието съхранение те в качеството на господствуващи индивиди трябва да осигурят срещу другите индивиди, и при това като условия, които имат сила за всички. Изразът на тази воля, обусловена от общите им интереси, е закон. Именно самоутвърждаването на независимите един от друг индивиди и утвърждаването на тяхната собствена воля, което на тази база на взаимоотношения неизбежно е егоистично, прави необходимо самоотричането в закона и в правото, самоотричане — в частното, самоутвърждаване на техните интереси — в общото (което поради това е самоотричане не за *тях*, а само за „съгласния със себе си егоист"). Същото се отнася до подчинените класи, от чиято воля също така не зависи дали съществуват закон и държава или не. Така например, докато производителните сили още не са развити толкова, че да направят излишна конкуренцията, и поради това така или иначе отново и отново пораждат конкуренция, дотогава подчинените класи биха искали невъзможното, ако имаха „волята" да унищожат конкуренцията, а с нея — държавата и закона. Впрочем тази „воля" възниква преди отношенията да са се развили до такава степен, че да могат да я извикат на живот, само във въображението на идеолозите. След като отношенията са били развити дотолкова, че да извикат на живот тази воля, идеологът може да си я представя за чисто произволна, а поради това и за възможна във всички времена и при всички обстоятелства.

Подобно на правото и престъплението, т. е. борбата на изолирания индивид срещу господствуващите отношения, също не възниква от чистия произвол. Обратно, то се корени в същите тези условия, както и съществуващото господство. Същите духовидци, които виждат в правото и закона господството на някаква самостойна всеобща воля, могат да видят в престъплението просто нарушение на правото и закона. Всъщност обаче не държавата съществува благодарение на господствуващата воля, а, обратно, възникващата от материалния начин на живот на индивидите държава има също формата на господствуваща воля. Ако последната губи своето господство, това означава, че се е изменила не само волята, но и материалното битие и живот на индивидите и само поради това и тяхната воля. Възможно е правата и законите „да се предават по наследство", но в този случай те не са господствуващи, а имат номинален характер, ярки примери за което намираме в историята на древноримското и английското право. Ние видяхме вече преди как у философите благодарение на откъсването на мислите от служещите им за база индивиди и от техните емпирични отношения можа да възникне представата за особено развитие и за история на чистите мисли. Също

така и тук може отново да се откъсне правото от неговата реална база. По този начин се получава една „господарска воля“, която в различните епохи се видоизменя по различен начин и има в своите творения, в законите, собствена самостоятелна история. Благодарение на това политическата и гражданската история се превръща идеологически в история на господството на следващите един след друг закони. Такава е специфичната илюзия на юристите и политиците, която sans façon* усвоява Jacques le bonhomme. Той е жертва на същата тази илюзия, както например Фридрих-Вилхелм IV, който също взема законите за прост каприз на господарската воля и поради това винаги намира, че те се разбиват в „грубото Нещо“, присъщо на света. Нито един от неговите съвсем безвредни капризи не отива в осъществяването си по-далеч от стадия на правителствените укази. Нека се опита да издаде заповед за двадесет и петмилионен заем, т. е. една десета част от английския държавен дълг, и той ще види чия воля е неговата господарска воля. Впрочем, ние и по-късно ще се убедим, че Jacques le bonhomme използува като документи фантомите или призраците на своя берлински господар и земляк, за да тъче от тях своите теоретически фантазии относно държавата, закона, престъплението и т. н. Това не трябва да ни учудва, тъй като дори призракът на „Vossische Zeitung“ постоянно му „поднася“ нещо, например правната държава. Най-повърхностното разглеждане на законодателството — например законодателството за бедните във всички страни, показва какво са постигнали господствуващите, когато са си въобразявали, че могат да осъществят нещо само с помощта на своята „господарска воля“, т. е. само като носители на воля. Впрочем, свети Санчо трябва да приеме илюзията на юристите и политиците за господарската воля, за да разкрие с лъчезарна яснота своята собствена воля в уравнения и антитези, с които сега ще се забавляваме, и да може отново да избие от главата си някаква мисъл, която си е вгълпил.

„Нека се радват вашите сърца, братя мои, кога падиете в разни изкушения“ (Saint-Jacques le bonhomme, I, 2). —

Закон = господарска воля на държавата,
= държавна воля.

Антитези:

Държавна воля, чужда воля	— Моя воля, собствена воля.
Господарска воля на държавата	— Моя Собствена воля
	— Мое своеволие

---

* — безцеремонно. *Ред.*

Поданици на държавата, които се подчиняват на държавния закон	„Поданици на самите себе си (Единствени), които носят своя закон в самите себе си“ (стр. 268).

Уравнения:

A.	Държавна воля	=	Не-Моя воля.
B.	Моя воля	=	Не-държавна воля.
C.	Воля	=	Желание.
D.	Моя воля	=	Нежелание на държавата
		=	Воля срещу държавата
		=	Съпротива срещу държавата.
E.	Да желаеш не-държавата	=	Своеволие.
	Своеволие	=	Да не желаеш държавата.
F.	Държавна воля	=	Нищото на Моята воля
		=	Мое безволие
G.	Мое безволие	=	Битие на държавната воля.

(Още от предидущото ние знаем, че битието на държавната *воля* е равно на битието на *държавата,* откъдето се получава следното ново уравнение:)

H.	Мое безволие	=	Битие на държавата.
I.	Нищото на моето безволие	=	Небитие на държавата.
K.	Своеволие	=	Нищото на държавата.
L.	Моя воля	=	Небитие на държавата.

Бележка 1. Вече съгласно приведеното по-горе на стр. 256 положение,

„държавите запазват своето съществуване дотогава, докато *господствуващата* воля *се разглежда* като равнозначна на *собствената* воля“.

Бележка 2.

„Този, който за да съществува“ (авторът апелира към съвестта на държавата), трябва да разчита на *безволието* на другите, е *създаден* от тези други, както господарят е създаден от слугата“ (стр. 257) (Уравнения F, G, H, I.).

Бележка 3.

„Моята собствена воля носи *гибел* на Държавата. Затова последната я заклеймява като *своеволие. Собствената воля* и Държавата са смъртни врагове, между които е невъзможен вечен мир“ (стр. 257). — „Ето защо *тя* действително следи всички, *тя* вижда във всекиго егоист“ (вижда своеволие), „а от егоиста *тя* се бои“ (стр. 263). „Държавата ... се противопоставя на дуела ... наказва се дори всяко *сбиване“* (дори когато не е викана полицията на помощ) (стр. 245).

Бележка 4.

„За нея, за Държавата, е безусловно необходимо никой да няма *собствена воля;* ако някой има такава воля, Държавата би трябвало да го изключи" (да го затвори, да го изгони); „ако *всички* я имат" („коя е тази личност, която вие наричате „Всички"?"), „те биха премахнали държавата" (стр. 257).

Това може да се изрази и реторично:

„Каква полза от Твоите закони, ако Никой не ги следва; каква полза от Твоите заповеди, когато Никой не им се подчинява?" (стр. 256)*.

Бележка 5.

Простата антитеза „държавна воля — Моя воля" получава по-нататък привидна мотивировка: „Ако дори *някой* си представи такъв случай, че всеки индивид в народа би проявявал еднаква воля и че благодарение на това би се получила една съвършена *всеобща воля"* (!), „то това ни най-малко не би изменило работата. Нима аз не бих бил днес и по-късно обвързан от Моята вчерашна воля? . . . Моето творение, т. е. определен израз на Моята воля, би станало Мой повелител; а Аз . . . творецът, бих бил притеснен в потока на Своя живот, в Своето разтваряне . . . Тъй като Аз вчера имах воля, днес съм без воля. Вчера имах свободна воля, а днес нямам свободна воля" (стр. 258).

Старото, вече неведнаж изказвано както от революционери, така и от реакционери положение, че в демокрацията отделните личности упражняват своя суверенитет само един момент, а след това отново се оттеглят от господството — това положение свети Санчо тук „нескопосно" се опитва да присвои, прилагайки към него своята феноменологична теория за твореца и творението. Но теорията за твореца и творението лишава това положение от всякакъв смисъл. Според тази своя теория свети Санчо днес не е безволен, защото е изменил вчерашната си воля, т. е. защото днес има другояче определе-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Бележка 5. „Стараят се да прокарат граница между *закона* и произволната *заповед, разпореждане* . . . Обаче законът, който се отнася до човешките действия . . . е *волеизявление* и следователно заповед (разпореждане)" (стр. 256) . . . „Някой, разбира се, може да обяви какви действия позволява по отношение на себе си, и следователно да забрани със закон противоположните действия, заплашвайки в противен случай да постъпи с нарушителя на закона като с враг . . . Аз съм принуден да се примиря с това, че той ще постъпи с Мене като с враг, но никога Аз не ще понеса той да се разпорежда с Мене като със своя креатура и неговият разум, а също и неразумие да станат за мене пътеводна нишка" (стр. 256). — Следователно тук нашият Санчо съвсем не възразява срещу закона, когато последният разглежда нарушителя като *враг.* Неговата вражда към закона е насочена само срещу формата, а не срещу съдържанието. Всеки наказващ закон, който го заплашва с бесилка или с измъчване на колело, е напълно приемлив за него, доколкото този закон може да се разглежда от него като обявяване на война. Свети Санчо се успокоява, ако само му оказват честта да го смятат за *враг,* а не за *креатура.* Всъщност обаче той най-многото е *враг* на „Човека", а *креатура* на берлинските условия". *Ред.*

на воля и защото глупостта, която вчера е въздигал в закон като израз на своята воля, е станала вериги или окови за неговата днешна, по-прояснена воля. Напротив, според неговата теория днешната му воля неизбежно трябва да бъде отрицание на неговата вчерашна воля, защото като творец той е длъжен да унищожи вчерашната си воля. Само като „безволен“ той е творец, а като действителен носител на воля той винаги е само творение. (Виж „Феноменологията“.) Но в такъв случай от това, че „вчера е имал воля“, съвсем не следва, че днес той е „безволен“, а по-скоро, че той е *противник* на своята вчерашна воля, независимо от това, дали последната е взела формата на закон или не. И в двата случая той може да я унищожи, както е свикнал изобщо да я унищожава, а именно *като своя воля.* С това той дава пълно удовлетворение на съгласния със себе си егоизъм. Ето защо тук е съвсем безразлично дали неговата вчерашна воля като закон е взела или не формата на нещо съществуващо вън от неговата глава, особено ако си спомним, че и по-горе „избягалата от него дума“ се държеше също метежно срещу него. Освен това нали в приведеното по-горе положение свети Санчо желае да спазва не своето своеволие, а своята *добра* воля, *свободата* на волята, *свободата,* което е жестоко нарушение на моралния кодекс на съгласния със себе си егоист. Нарушавайки този кодекс, свети Санчо стига в своето увлечение дотам, че провъзгласява за истинска особеност толкова очернената по-горе вътрешна свобода, свободата на вътрешната съпротива.

„Как да изменя това“? — провиква се Санчо. — „Само по един начин: да не призная никакво задължение, т. е. да не Се обвързвам или да не позволявам да Ме обвързват. — Но Мен ще ме обвързват! — *Моята воля никой не може да обвърже и Моята вътрешна съпротива си остава свободна!*“ (стр. 258).

„Екнали тръби го славят
Хубав и напет, и млад!“[97]

При това свети Санчо забравя „да развие простото съображение“, че неговата „воля“ във всеки случай е „обвързана“ дотолкова, доколкото тя против неговата воля е „вътрешна *съпротива*“.

В приведеното по-горе положение за обвързаността на единичната воля от изразената като закон всеобща воля завършва между другото идеалистическият възглед за държавата, за който всичко се свежда само до волята и който доведе френските и немските писатели до най-софистични мъдрувания*.

---

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Дали утре своеволието на индивида ще се почувства притеснено от закона, който то вчера е помогнало да бъде установен, зависи от това, дали през това време са се създали нови обстоятелства, дали интересите на индивида са се изменили до такава степен, че

Впрочем, ако става дума само за това, „да имаме воля“, а не за това, „да бъдем в състояние да я осъществим“, и в най-лошия случай — само за „вътрешната съпротива“, непонятно е защо свети Санчо иска на всяка цена да премахне един толкова плодотворен за „волята“ и за „вътрешната съпротива“ предмет, какъвто е държавният закон.

„Закон изобщо и т. н. — ето кое сме постигнали днес“ (стр. 256).

На какво ли не вярва Jacques le bonhomme!

Разгледаните досега уравнения бяха чисто унищожителни за държавата и закона. Истинският егоист *трябваше* да се отнася чисто отрицателно и към двете. Ние не открихме присвояването, но затова пък имахме удоволствието да видим как свети Санчо прави един голям фокус — как чрез просто изменение на волята, зависещо, разбира се, пак от чистата воля, се унищожава държавата. Впрочем, тук не липсва и присвояването, макар че то се появява засега само мимоходом и едва по-късно ще може „от време на време“ да дава резултати. Двете приведени по-горе антитези:

Държавна воля, чужда воля — Моя воля, собствена воля.

Господарска воля на държавата — Моя собствена воля,

могат да бъдат изразени и по следния начин:

Господство на чуждата воля — Господство на собствената воля.

В тази нова антитеза, която впрочем през цялото време съставляваше скритата основа на Щирнеровото унищожение на държа-

---

установеният вчера закон вече не съответствува на тези изменили се интереси. Ако тези нови обстоятелства засягат интересите на цялата господствуваща класа, тази класа ще измени закона; ако засягат само отделни лица, вътрешната съпротива на тези последните няма да срещне, разбира се, никакво внимание от страна на мнозинството.

Разполагайки с тази свобода за вътрешна съпротива, Санчо може сега да възстанови ограничаването на волята на едного от волята на другите, което именно съставлява основата на споменатия по-горе идеалистически възглед за държавата.

„Нали всичко трябва да се преобърне с краката нагоре, ако всеки ще може да прави всичко, което пожелае. — Но кой казва, че всеки може да прави всичко?“ („Което пожелае“ тук благоразумно е изпуснато) —

„Да бъде всеки от вас всемогъщо Аз!“ — ето какво провъзгласяваше преди съгласният със себе си егоист.

„Защо — четем по-нататък, — защо съществуваш Ти на света, Ти, който съвсем не си длъжен да позволяваш решително всичко по отношение на себе си? Защищавай се и никой нищо няма да ти направи“ (стр. 259). И за да отхвърли последната привидност на различие, той поставя зад едно „Ти“ още „няколко милиона“ „защитници“, така че цялото му разсъждение напълно може да мине за „нескопосно“ начало на теория за държавата в духа на Русо.“. *Ред.*

вата с помощта на собственото своеволие, той усвоява политическата илюзия за господството на произвола, на идеологическата воля. Той би могъл да изрази това и така:

Произвол на закона — закон на произвола.

Обаче свети Санчо не е стигнал до такава простота на израза.

В антитеза III ние вече имаме „вътрешен закон", но той усвоява закона още по-непосредствено в следната антитеза:

Закон, волеизявление на държавата	}—{	Закон, изявление на Моята воля, Мое волеизявление.

„Някой може, разбира се, да заяви какви действия допуща по отношение на себе си и следователно да си забрани със *закон* противоположното на това" и т. н. (стр. 256).

Тази забрана непременно се придружава от заплахи. Последната антитеза има значение за раздела за престъплението.

Епизоди. На стр. 256 ни се заявява, че „законът" не се различава от „произволното нареждане, от заповедта", защото и двете = „волеизявление", а значи и „нареждане". — На стр. 254, 255, 260, 263 под външната форма, че се говори за „държавата изобщо", се говори всъщност за *пруската* държава и се разглеждат най-важните за „Vossische Zeitung" въпроси — за правовата държава, за сменяемостта на чиновниците, за чиновническото високомерие и т. п. глупости. Тук единствено важното е откритието, че старофренските парламенти държали на правото да регистрират кралските едикти, *защото* искали „да съдят по собственото си право". Регистрирането на законите от френските парламенти възникнало едновременно с възникването на буржоазията и с обстоятелството, че придобиващите абсолютна власт крале трябвало да се оправдават както пред феодалната аристокрация, така и пред чуждите държави, като се позовават на чужда воля, от която зависела собствената им воля, и същевременно да дадат гаранция на буржоата. Свети Макс би могъл по-подробно да узнае за това от историята на толкова любимия му Франциск I; впрочем, преди да засегне отново този въпрос, той би могъл да направи справка в 14-те тома на книгата „Генералните щати и другите национални събрания", Париж, 1788, за това, какво са искали или не са искали френските парламенти и какво значение са имали. Изобщо тук би било уместно да се включи кратък епизод за *начетеността* на нашия жадуващ за завоевания светия. Освен теоретическите книги като съчиненията на Фойербах и Б. Бауер, а също и Хегеловата традиция, която е неговият главен източник — освен тези мършави теоретически източници нашият Санчо използува и цитира следните исторически източници: по френската революция — „Политическите речи" на Рутенберг и „Мемоарите" на бауеровци; по

комунизма — Прудон, „Народната философия“ от А. Бекер, „21 коли“ и доклада на Блунчли; по либерализма — „Vossische Zeitung“, „Sächsische Vaterlands—Blätter“, Протоколите на Баденската камара, отново „21 коли“ и епохалното съчинение на Е. Бауер; освен това ту тук, ту там като исторически документи се цитират още: библията, „Осемнадесетият век“ от Шлосер, „История на десет години“ от Луи Блан, „Политическите лекции“ на Хинрикс, „Тази книга е предназначена за краля“ от Бетина, „Триархия“ от Хес, „Deutsch-Französische Jahrbücher“, цюрихските „Anekdota“, съчинението на Мориц Кариер за Кьолнската катедрала, заседанието на Парижката камара на перовете от 25 април 1844 г., Карл Науверк, „Емилия Галоти“, библията — с една дума, цялата берлинска читалня заедно с нейния собственик Вилибалд Алексис Кабанис. След като се запознахме с тези образци на дълбоката ерудиция на свети Санчо, ние лесно ще можем да разберем защо за него съществува на този свят толкова много Чуждо, т. е. Свето.

III. Престъплението

Бележка 1.

„Ако Ти допускаш друг да Те признава за прав, Ти трябва също да допускаш той да Те признава за неправ. Ако Ти получаваш от него оправдание и награда, очаквай от него също обвинение и наказание. Наред с правото върви *нарушението на правото*, със законността — *престъплението*. Кой... си... Ти? — Ти... си... *престъпник!!*“ (стр. 262).

Наред с code civil* върви code pénal**. Наред с code pénal — code de commerce***. Кой си Ти? — Ти си... *търговец!*

Свети Санчо би могъл да ни спести този потресаещ сюрприз. У него думите: „Ако Ти допускаш друг да те признава за прав, Ти трябва също да допускаш той да Те признава за неправ“, са лишени от всякакъв смисъл, ако трябва да дадат ново определение. Защото у него съгласно едно от приведените по-рано уравнения трябва да се получи: Ако Ти допущаш друг да те признава за прав, Ти допущаш признаване на чуждото право, т. е. *нарушение на Твоето право.*

А. Проста канонизация на престъплението и наказанието

а) Престъпление

Що се отнася до престъплението, то, както вече видяхме, е названието за една всеобща категория на съгласния със себе си егоист,

* — гражданския кодекс. *Ред.*
** — наказателният кодекс. *Ред.*
*** — търговският кодекс. *Ред.*

за отрицанието на Светото, за *греха*. В приведените антитези и уравнения, в които се разглеждат примерите за Светото (държава, право, закон) отрицателното отношение на Аз към тези светини — или връзката — можеше да бъде наречено също престъпление, както по повод на Хегеловата логика, която също е пример за Светото, свети Санчо може да каже: Аз не съм Хегеловата логика, Аз съм грешник по отношение на Хегеловата логика. Тъй като той говореше за правото, държавата и т. н., той трябваше да продължи по следния начин: друг пример на греха или престъплението са така наречените *юридически* или *политически* престъпления. Вместо това той отново подробно ни доказва, че тези престъпления са

грях срещу Светото,
„ „ натрапчивата идея,
„ „ призрака,
„ „ „Човека".

„Престъпник има само по отношение *на нещо свето*" (стр. 268).

„Углавният кодекс съществува само благодарение на Светото" (стр. 318).

„От *натрапчивата идея* възникват престъпленията" (стр. 269).

„Тук ние виждаме, че пак „Човекът" създава и понятието за престъплението, за греха, а *с това* и за правото." (По-рано се казваше обратното.) „Човек, в когото аз не узнавам Човека, е грешник" (стр. 268).

Бележка 1.

„Мога ли аз да допусна, че Някой извършва престъпление срещу Мене" (твърди се в разрез с френския народ от периода на революцията), „без да допущам, че той трябва да постъпва съобразно с това, което Аз смятам за правилно? И Аз *наричам* подобно поведение осъществяване на Справедливостта, Доброто и т. н., а поведението, което се отклонява от това — престъпление. Ето защо Аз *мисля*, че другите би трябвало да се стремят заедно с Мене към *същата* цел... като същества, които трябва да се подчиняват на някакъв „разумен" закон" (Призвание! Предназначение! Задача! Светото!!!). „Аз *установявам* какво е Човек и какво значи да се постъпва истински човешки и изисквам от всекиго този закон да стане норма и идеал за него, в противен случай той *ще се окаже* грешник и престъпник"... (стр. 267, 268)

При това той пролива една скръбна сълза на гроба на „особените хора", които в епохата на терора бяха обезглавени от суверенния народ в името на Светото. Той показва по-нататък с един пример как могат да бъдат конструирани от това свето гледище названията на действителните престъпления.

„Ако, както в епохата на революцията, *този призрак*, Човекът, се схваща като „добър бюргер", то с това понятие за човека се *установяват* известните „политически простъпки и престъпления"" (би трябвало да се каже: това понятие и т. н. *само установява* известните престъпления) (стр. 269).

Когато Санчо, злоупотребявайки със синонимиката на думата citoyen*, превръща санкюлотите на революцията в берлински „добри бюргери“, това е блестящ пример на лековерие, което изобщо е преобладаващо качество на нашия Санчо в главата за престъплението. Съгласно свети Макс „добрите бюргери и честните чиновници“ са понятия, неразривно свързани едно с друго. Излиза, че „Робеспиер напр., Сен-Жюст и т. н.“ са били „честни чиновници“, докато Дантон е бил виновникът за недостига на средства в касата и е прахосал държавните пари. Свети Санчо е поставил хубаво начало на една история на революцията, написана за пруския бюргер и селянин.

Бележка 2. — След като представи по този начин политическите и юридическите престъпления като пример на престъплението изобщо, а именно на изфабрикуваната от него категория на престъплението, на греха, отрицанието, враждата, оскърблението, презрението към Светото, на недостойното поведение по отношение на Светото, свети Санчо може сега смело да заяви:

„В престъплението егоистът досега се е утвърждавал и се е подигравал със Светото“ (стр. 319).

На това място всички извършени досега престъпления се отнасят в сметката „кредит“ на съгласния със себе си егоист, макар че по-късно ние ще трябва отново да прехвърлим някой от тях в сметката „дебит“. Санчо мисли, че човек е вършил досега престъпления само за да се подиграва със „Светото“ и за да се утвърждава не срещу нещата, а срещу Светото, въплътено *в* нещата. Тъй като кражбата, извършена от някой нещастник, който си е присвоил чужд талер, може да бъде подведена под категорията престъпление срещу закона, *затова* нашият нещастник е извършил кражбата само за удоволствието да наруши закона. Точно както по-горе Jacques le bonhomme си въобразяваше, че изобщо законите се издавали само заради Светото и че само заради Светото крадците бивали тикани в затвора.

b. Наказание

Тъй като тук трябва да се занимаваме именно с юридическите и политическите престъпления, ние научаваме по този повод, че подобни престъпления „в обикновения смисъл“ влекат обикновено след себе си *наказание* или, както е написано, „смъртта е възмездие за греха“. — След всичко, което вече научихме за престъплението, от

* — гражданин. *Ред.*

само себе си се разбира, че наказанието е самозащита на *Светото* и отбрана срещу неговите осквернители.

Бележка 1.

„Наказанието има смисъл само тогава, когато е изкупление за нарушение на светиня“ (стр. 316). Налагайки наказание, „Ние правим глупостта да желаем да удовлетворим правото, призрака“ (Светото), „Светото трябва“ тук „да се отбранява от човека“. (Свети Санчо „прави тук глупостта“ да взема „Човека“ за „Единствените“, за „особеното Аз“ и т. н.) (стр. 318).

Бележка 2.

„Наказателният кодекс съществува само благодарение на Светото и загива от само себе си, когато се премахне *наказанието“ (стр. 318).*

Свети Санчо иска собствено да каже следното: Наказанието загива от само себе си, когато се премахва наказателният кодекс, т. е. наказанието съществува само благодарение на наказателния кодекс. „Но нима“ един съществуващ само благодарение на наказанието наказателен кодекс „не е безсмислица и нима не е също безсмислица“ едно съществуващо само благодарение на наказателния кодекс наказание? (Санчо contra* Хес, Виганд, стр. 186). Санчо взема тук наказателния кодекс за учебник по теологически морал.

Бележка 3. Като пример за това, как от натрапчивата идея възниква престъплението, ще приведем следното:

„*Светостта* на брака е *натрапчива идея.* От *светостта* следва, че неверността *е престъпление*, и поради това един *известен закон за брака*“ (за голям яд на „г . . . . .** камари“ и на „всер . . . .*** император“, а също и на „японския император“ и на „китайския император“ и особено на „султана“) „налага за това повече или по-малко продължително наказание“ (стр. 269).

Фридрих-Вилхелм IV, който мисли, че може да крои закони по мярката на Светото, и поради това винаги се кара с целия свят, може да се утеши с това, че е намерил в нашия Санчо поне един човек, изпълнен с вяра в държавата. Нека свети Санчо сравни пруския закон за брака, който съществува само в главата на своя автор, с действуващите на практика определения на Code civil**** и той ще види разликата между светите и светските закони за брака. В пруската фантасмагория светостта на семейството трябва по държавни съображения да бъде действителна както за мъжа, така и за жената; във френската практика, където жената се разглежда като частна собственост на мъжа, за нарушение на съпружеската вярност се наказва само жената, и то само по искане на мъжа, който упражнява правото си на собственост.

* — против. *Ред.*

** — германските. *Ред.*

*** — всеруския. *Ред.*

**** — френския граждански кодекс. *Ред.*

В. Присвояване на престъплението и наказанието чрез антитеза

Престъпление в смисъла на Човека	=	Нарушение на закона на Човека (волеизявление на държавата, на държавната власт), стр. 259 и сл.
Престъпление в Мой смисъл	=	Нарушение на Моя закон (на Моето волеизявление, на Моята власт), стр. 256 и passim*.

И двете тези уравнения противостоят едно на друго като антитези и произтичат просто от противоположността между „Човека“ и „Аз“. Те са само обобщен израз на това, което вече беше казано.

Светото наказва „Аз“	—	„Аз“ наказвам „Себе си“.
Престъпление = вражда срещу закона на Човека (срещу Светото).	—	*Вражда* = престъпление срещу Моя закон.
Престъпник = враг или противник на Светото (Светото като юридическо лице).	—	*Враг* или *противник* = престъпник срещу „Аз“, телесното „Аз“.
Наказване = самоотбрана на Светото срещу „Аз“.	—	*Моя самоотбрана* = „Аз“ се наказва от Мене.
Наказание = удовлетворение (отмъщение) на Човека по отношение на „Аз“.	—	*Удовлетворение (отмъщение)* = „Аз“ се наказва от Мене.

В последната антитеза удовлетворението може да бъде наречено и *само*удовлетворение, тъй като това е удовлетворение на Мене в противоположност на удовлетворението на *Човека.*

Ако в приведените по-горе антитетични уравнения се фиксира само първият им член, получава се следващият ред от прости антитези, където в тезата винаги стои светото, всеобщото, чуждото *наименование,* а в *анти*тезата — винаги светското, личното, присвоеното *наименование.*

Престъпление	—	Вражда.
Престъпник	—	Враг или противник.
Наказване	—	Самоотбрана.
Наказание	—	Удовлетворение, отмъщение, самоудовлетворение.

* — на разни места. *Ред.*

Ние ще направим сега няколко бележки за тези уравнения и антитези, които са толкова прости, че дори „един роден глупак" (стр. 434) може да усвои за пет минути този „единствен" метод на мислене. Но предварително ще приведем за потвърждение още няколко други места в допълнение на приведените вече по-рано.

Бележка 1.

„По отношение на Мене Ти никога не можеш да бъдеш *престъпник*, а само *противник*" (стр. 268) — и в същия смисъл, — „враг" (стр. 256). — Престъплението като вражда на Човека се илюстрира на стр. 268 с примера за „враговете на отечеството". — *„Мястото на наказанието трябва* (морален постулат) да се заеме от *удовлетворението*, което пак може да има за цел не да удовлетвори правото или справедливостта, а да достави удовлетворение на Нас" (стр. 318).

Бележка 2. Борейки се с ореола на светост на съществуващата власт (с вятърната мелница), свети Санчо дори не се запознава с тази власт и съвсем не я атакува; той поставя само моралното изискване — отношението на „Аз" към тази власт да бъде формално изменено. (Виж „Логиката".)

„Аз трябва да се примирявам с това" (надуто уверение), „че той" (т. е. Моят враг, зад когото стоят няколко милиона души) „Ме разглежда като свой враг, но никога не ще допусна той да се отнася към Мене като със своя креатура и неговият разум или безумие да станат мерило за Мене" (стр. 256, където „врагът" оставя на нашия споменат по-горе Санчо твърде ограничена свобода, а именно — алтернативата: или да допусне да се отнасят с него като с креатура, или да получи предназначените от Мерлин за неговите posaderas 3300 камшика. Тази свобода му предоставя всеки наказателен кодекс, който, разбира се, не пита предварително нашия прословут Санчо в каква форма трябва да го уведомява за своята вражда). — „Но ако Вие *импонирате* на противника и като сила" (ако сте за него *„импозантна* сила"), „Вие все пак още не сте поради това осветен авторитет, стига само Вашият противник да не е *злодей*. Той не е длъжен да Ви *уважава* и *почита*, макар и да се *пази* от Вас и Вашата сила" (стр. 258).

Свети Санчо се явява тук дори като „търгаш"*, претегляйки с най-голяма сериозност разликата между понятията „импонирам" и „съм почитан", „пазя се" и „почитам" — разлика от максимум една шестнадесетина. Когато свети Санчо „се пази" от някого, „той се отдава на *рефлексия*, притежавайки при това предмет, върху който *рефлектира*, който той *почита* и пред който изпитва благоговение и страх" (стр. 115).

В приведените по-горе уравнения наказанието, отмъщението, удовлетворението и т. н. са изобразени като изхождащи само от Мене. Доколкото свети Санчо е предметът на удовлетворението, антитезите могат да бъдат преобърнати; така самоудовлетворението ще се превърне в удовлетвореност от Мене, изпитвана от друг, или в прекратяване на моето удовлетворение.

---

* Игра на думи: „Schächer" — „злодей", „Schacherer" — „дребен търговец". *Ред.*

Бележка 3. Същите идеолози, които можеха да си въобразят, че правото, законът, държавата и т. н. са възникнали от всеобщо понятие, в последна сметка от понятието човек, и са били създадени заради това понятие — същите идеолози могат, разбира се, да си въобразят също, че престъпленията се извършват само от пренебрежение към едно понятие, че престъпленията изобщо не са нищо друго освен подигравка с понятията и че те се наказват само за да се даде удовлетворение на оскърбените понятия. Във връзка с това ние вече казахме по-горе всичко необходимо, когато говорехме за правото, и преди това, когато говорехме за йерархията, където и препращаме читателя. — В приведените по-горе антитези на канонизираните определения: престъпление, наказание и т. н., се противопоставя названието на друго определение, което свети Санчо по своя любим маниер *извлича* от тези *първи* определения и *го присвоява.* Това ново определение, което, както казахме, се явява тук само като просто название, трябва като светско да съдържа непосредствените *индивидуални* отношения и да изразява *фактическите* отношения. (Виж „Логиката".) Но историята на правото показва, че в най-ранните и примитивни епохи тези индивидуални, фактически отношения в най-грубия им вид са конституирали непосредствено правото. С развитието на гражданското общество, т. е. с развитието на личните интереси до степен на класови интереси, правните отношения се изменили и получили цивилизован израз. Те били разглеждани вече не като индивидуални, а като *всеобщи* отношения. Заедно с това благодарение на разделението на труда охраната на сблъскващите се интереси на отделните индивиди преминала в ръцете на малцина и с това изчезнал и варварският начин на осъществяване на правото. Цялата критика на правото у свети Санчо се ограничава в приведените по-горе антитези с това, да обяви *цивилизования* израз на правните отношения и цивилизованото разделение на труда за плод на „натрапчивата идея", на Светото, а варварския израз на конфликтите и варварския начин на уреждането им, обратно, да запази *за себе си.* За него цялата работа е *само в названията;* самата същност той съвсем не засяга, тъй като не познава действителните отношения, върху които се базират тези различни форми на правото, и в юридическия израз на класовите отношения вижда само идеализираните названия на предишните варварски отношения. Така в Щирнеровото волеизявление ние намираме отново двубоя, във враждата, в отбраната и т. н. — копие на юмручното право и практиката на стариния феодален бит, в удовлетворението, отмъщението и т. н. — jus talionis*, старогерманското гевере**,

* — право на възмездие по принципа: око за око. *Ред.*

** — в средновековното германско право — притежанието, което било същевременно външната форма на веществените права. *Ред.*

compensation, satisfactio*, с една дума, главните елементи на leges barbarorum** и consuetudines feudorum***, които Санчо е възприел и усвоил не от библиотеките, а от разказите на бившия си господар за Амадис Галски. Следователно свети Санчо стига в края на краищата отново само до безсилната морална заповед, че всеки трябва сам да си доставя удовлетворение и да осъществява наказанието. Той вярва на Дон Кихот, че посредством проста морална заповед ще може направо да превърне веществените сили, възникнали от разделението на труда, в лични сили. Колко тясно са свързани юридическите отношения с възникналото от разделението на труда развитие на тези веществени сили — за това свидетелствуват вече примерите на историческото развитие на съдебната власт и оплакванията на феодалите от развитието на правото. (Виж например Монтей, цит. съч., XIV, XV век.) Именно в епохата между господството на аристокрацията и господството на буржоазията, когато се сблъскаха интересите на двете класи, когато търговските отношения между европейските нации започнаха да придобиват значение и самите международни отношения взеха поради това *буржоазен* характер — именно в това време започна да придобива значение властта на съдилищата, която при господството на буржоазията, когато това широко развито разделение на труда е наложително необходимо, достига най-високата си точка. Какво си въобразяват при това робите на разделението на труда, съдиите, а още повече professores juris**** — е във висша степен безразлично.

C. Престъпление в обикновения и в необикновения смисъл

По-горе ние видяхме, че престъплението в обикновения смисъл беше фалшифицирано и благодарение на това отнесено в сметката „кредит" на егоиста в необикновения смисъл. Сега тази фалшификация излезе наяве. Необикновеният егоист сега намира, че той извършва само необикновени престъпления, които трябва да бъдат противопоставени на обикновените престъпления. Затова ние отнасяме сега обикновените престъпления на въпросния егоист в противоположната сметка.

Борбата на обикновените престъпници срещу чуждата собственост може да се изрази и по следния начин (макар че това важи за всеки конкурент):

---

* — възмездие, удовлетворение. *Ред.*
** — варварските закони. *Ред.*
*** — феодалните обичаи. *Ред.*
**** — професорите по право. *Ред.*

те „търсят *чуждо* благо“ (стр. 265),
търсят свето благо,
търсят *Светото,* благодарение на което обикновеният престъпник се превръща във „вярващ“ (стр. 265).

Но този упрек, който егоистът в необикновения смисъл прави по адрес на престъпника в обикновения смисъл, е съвсем фиктивен — защото не някой друг, а самият той търси навсякъде ореола на светост*. Всъщност той упреква престъпника не в това, че търси *„Светото“*, а в това, че търси *„Благото“*.

След като свети Санчо си създаде „собствен свят, небе“ (този път той създаде в своята собствена глава един свят на дуелите и странствуващите рицари, пренесени в съвременния свят), след като той същевременно документално доказа своята отлика като рицарски престъпник от обикновените престъпници, той отново предприема кръстоносен поход срещу „дракони и щрауси, вампири“, „привидения, призраци и натрапчиви идеи“. Неговият верен слуга Шелига благоговейно препуска след него. Обаче докато те продължават своя път, става чудно приключение с нещастниците, които биват влачени там, където те съвсем не са искали да вървят — както е описано у Сервантес в XXII глава. Докато нашият странствуващ рицар и неговият слуга Дон Кихот карали тръс понататък, Санчо вдигнал очи и видял, че насреща им идват дванадесет души с белезници, оковани в дълга верига и придружавани от комисар с четирма джандарми, принадлежащи към светата хермандада[98], към хермандадата на Светото, към Светото. Но когато те се приближили, свети Санчо много учтиво помолил стражите да му обяснят, ако обичат, защо водят тези хора, оковани във вериги. — Това са каторжници на негово величество, изпращани в Шпандау[99], повече не е нужно да знаете. — Как — извикал свети Санчо, — насилени хора? Възможно ли е кралят да упражни насилие над едно „собствено Аз“? В такъв случай Аз Се призовавам да изпълня своето призвание и да пресека това насилие. „Поведението на държавата е насилствена дейност, която тя нарича право. А насилствената дейност на отделния индивид тя нарича престъпление.“ И свети Санчо започнал най-напред да увещава престъпниците, казвайки им, че те не трябва да скърбят, че те наистина „не са свободни“, но са „особени“ и че може би техните „кости“ ще „пукат“ под ударите на бича, а на някого от тях може дори да му „откъснат крака“, но, казал той, Вие ще възтържествувате над всички препятствия — защото „никой не може да обвърже Ва-

---

* Игра на думи: „sheinbar“ — „привиден“, „Heiligenschein“ — „ореол на светост“. *Ред.*

шата воля!“ „И аз положително знам, че няма на света магьосничество, което би могло да подбуди и принуди волята, както си въобразяват някои простаци; защото волята е нашият свободен произвол и няма омайна билка и заклинание, които биха могли да я принудят.“ Да, „никой не може да обвърже Вашата воля и Вашата вътрешна съпротива си остава свободна!“

Но тъй като тази проповед не успокоила каторжниците и те един след друг започнали да разказват колко несправедливо са ги осъдили, Санчо казал: „Скъпи братя, от всичко, което Вие Ми разказахте, Аз си изясних, че макар да са Ви наказали за Вашите престъпления, все пак наказанието, на което Ви подлагат, Ви доставя малко удоволствие и Вие следователно го понасяте против своята воля и се отнасяте към него без всякакво удоволствие. И твърде възможно е причината за Вашата гибел да е малодушието под ударите на бича, проявено от едного, бедността на другиго, липсата на покровител у трети, най-после, пристрастният *съд на съдията,* а също и това, че *не са Ви отдали правото, което Ви принадлежи,* „Вашето право“. Всичко това Ме заставя да Ви покажа защо небето ме е изпратило на света. Но тъй като мъдростта на съгласния със себе си егоист предписва да не се прави насила това, което може да се постигне чрез съглашение, то аз ще помоля господин комисаря и господа жандармите да Ви разковат и да Ви пуснат на свобода. Освен това, уважаеми господа жандарми, всички тези нещастници не са *Ви* направили никакво зло. Не подобава на съгласния със себе си егоист да става палач на други Единствени, които нищо не са му направили. У Вас, изглежда, „на преден план стои категорията на откраднатото“. Защо Вие така „се бунтувате срещу престъплението“? „Истина, истина Ви казвам“: „Вие сте въодушевени от нравствеността, Вие сте преизпълнени от идеята за нравственост“, „Вие преследвате всичко, което ѝ е враждебно“ — Вие „по силата на клетвата водите“ тези нещастни каторжници „в затвора“, Вие сте Светото! Ето защо пуснете доброволно тези хора. Ако не направите това, Вие ще трябва да имате работа с Мене, който „с едно духване на живото Аз помита народи“, който „извършва най-безмерното осквернение“ и не се „бои дори от луната“.“

— „Гледайте този нахал!“ — викнал комисарят. — „По-добре ти поправи бръснарския леген на главата си и се праждосвай по своя път!“

Но тук свети Санчо, вбесен от тази пруска грубост, насочил копието си и се хвърлил срещу комисаря с такава бързина, на която е способно само „приложението“, и веднага го съборил на земята. Завързала се всеобща схватка, през време на която каторжниците се освободили от оковите. Дон Кихот-Шелига бил

хвърлен от един жандарм в Рова на ландвера или в Овчия ров, а свети Санчо извършил най-великите подвизи в борбата срещу Светото. След няколко минути жандармите се разбягали, Шелига изпълзял от рова и Светото този път било премахнато.

Тогава свети Санчо събрал около себе си освободените каторжници и им държал следната реч (стр. 265, 266 на „Книгата"):

„Какво е *обикновеният* престъпник" (престъпникът в обикновения смисъл), „ако не човек, който е извършил *ф а т а л н а грешка*" (фатален белетрист за бюргера и селянина!), „като е пожелал това, което принадлежи на народа, вместо да се стреми към *Своето?* Той е протегнал ръка към *презряното*" (общ ропот на каторжниците по повод на това морално съждение) *„чуждо* благо, направил е това, което правят *вярващите,* домогващи се до това, което принадлежи на бога" (престъпникът като въплъщение на прекрасната душа). „Какво прави свещеникът, който увещава престъпника? Той говори на престъпника за това, какво голямо правонарушение е извършил той, като е осквернил със своето деяние нещо осветено от държавата, а именно държавната собственост, към която трябва да бъде отнесен и животът на поданиците на държавата. Вместо това *по-добре* е било свещеникът да упрекне престъпника, че той се е опозорил" (кикотене на каторжниците по повод на това егоистично присвояване на баналната попска фразеология) „с това, че не е *презрял чуждото,* а го е сметнал за *достойно за похищение"* (мърморене сред каторжниците). „Той би могъл да направи това, ако не беше поп" (един от каторжниците: „в обикновения смисъл!"). Аз обаче „говоря с престъпника като с *егоист* и той ще се *засрами"* (безсрамно, гръмко ура на престъпниците, които не искат да се засрамят) не от това, че е извършил престъпление срещу Вашите закони и срещу Вашите блага, а от това, че е сметнал за възможно да посегне върху Вашите закони за държане"*. (тук става дума само за „държане" „в обикновения смисъл"; на други места обаче ние четем: „Аз заобикалям една скала, докато я вдигна във въздуха", и „заобикалям например *дори* „цензурата"), „сметнал е за възможно да пожелае Вашите блага" (повторно ура); „той *ще се засрами ..."*

Гинес де Пасамонте, отявлен крадец, който изобщо не бил много търпелив, извикал: „Нима ние трябва само да *се срамуваме,* да проявяваме покорност, щом попът в необикновения смисъл ни „увещава"?"

„Той ще се засрами" — продължава Санчо, — „че не Ви е презирал заедно с всичките Ви близки, че е бил егоист в твърде малка степен". (Санчо прилага тук чужда мярка към егоизма на престъпника. Поради това каторжниците надават всеобщ рев; малко объркан, Санчо се връща на темата, обръщайки се с реторичен жест към отсъствуващите „добри бюргери"): „Но Вие не можете да говорите с тях на езика на егоиста, защото нямате величието, което е присъщо на престъпника, Вие не извършвате престъпление против нещо."

Гинес отново се намесва: Що за лековерие, приятелю! Нашите надзиратели в затвора извършват всевъзможни престъпления, разхищават, злоупотребяват, изнасилват . . .**

* Непреводима игра на думи. В оригинала и на двете места „umgehen", което има именно тези две значения. *Бълг. ред.*

** Тук от ръкописа липсват 12 страници. *Ред.*

... той отново проявява само своето лековерие. Още реакционерите знаеха, че буржоата премахват с конституция стихийно възникналата държава и учредяват и *правят* своя собствена държава, че „създалата се с течение на времето“ (стихийно) „учредителна власт е преминала към човешката воля“, че „тази *направена* държава е като направено, нарисувано дърво“ и т. н. Виж Фиеве „Политическа и административна кореспонденция“, Париж, 1815, „Призив към Франция срещу разногласията“; „Le Drapeau blanc“ на Саран старши и „Gazette de France“ от периода на Реставрацията, както и предишните съчинения на Бопалд, Дьо Местр и др. Либералните буржоа на свой ред упрекват старите републиканци — за които те, разбира се, знаеха толкова малко, колкото свети Макс за буржоазната държава, — че техният патриотизъм не е нищо друго освен „изкуствен възторг пред абстрактна същност, пред обща идея“ (Бенжамен Констан, „За духа на завоеванията“, Париж, 1814, стр. 47), докато реакционерите обвиняваха буржоата в това, че тяхната политическа идеология не е нищо друго „освен мистификация, която имотната класа прави на безимотните класи“ („Gazette de France“, 1831, февруари). — На стр. 295 свети Санчо обявява държавата за „учреждение за възпитаване на народа в християнски дух“ и може да каже за основите на държавата само това, че тя „се поддържа“ от „спойката“ на „уважение към законите“ или че Светото „се поддържа“ от уважението (Светото като връзка) към Светото (стр. 314).

Бележка 4.

„Ако държавата е света, трябва да съществува цензура“ (стр. 316). „Френското правителство оспорва свободата на печата не като право на човека, то иска обаче от отделната личност залог за това, че той е *действително човек*“ (Quel bonhomme!* Jacques le bonhomme „се призовава“ към изучаване на септемврийските закони[100]) (стр. 380).

Бележка 5, от която научаваме най-дълбоките истини за разните държавни форми, на които Jacques le bonhomme придава самостойно съществуване и в които той вижда само различни опити за осъществяване на истинската държава.

„Републиката *не е нищо друго освен* абсолютна монархия, защото е все едно дали монархът се нарича владетел или народ, тъй като и единият, и другият са величество“ (Светото) ... „Конституционализмът е по-нататъшно стъпало по отношение на републиката, защото е държавата, обхваната от процес на *разложение.*“ Това разложение се обяснява по следния начин: „В конституционната държава ... правителството иска да бъде абсолютно, но и народът иска да бъде абсолютен. Тези два абсолюта“ (т. е. две въплъщения на Светото)

* — Какъв наивник! *Ред.*

„трябва взаимно да се унищожат" (стр. 302). — „Аз не съм държавата, Аз съм творческото нищо на държавата"; „с това всички въпроси" (за конституция и т. н.) „потъват в своето истинско Нищо" (стр. 310).

Той е трябвало да прибави, че и приведените по-горе положения за държавните форми са само перифраза на това „Нищо", единственото творение на което е приведеното по-горе положение: Аз не съм държавата. Свети Санчо съвсем в духа на немски даскал говори за републиката „като такава", която, разбира се, е много по-стара от конституционната монархия — например гръцките републики.

За това, че в такава демократична представителна държава като Северна Америка класовите стълкновения вече са достигнали една форма, към която конституционните монархии, тласкани от живота, тепърва се приближават — за това, разбира се, той нищо не знае. Неговите фрази за конституционната монархия показват, че от 1842 г. на берлинския календар той нищо не е научил и нищо не е забравил.

Бележка 6.

„Държавата дължи своето съществуване само на неуважението, което Аз изпитвам към Себе си", и „с изчезването на това пренебрежение тя съвсем ще угасне" (излиза, че само от Санчо зависи кога „ще угаснат" всички държави на земята. Повторение на бележка 3 в преобърнато уравнение, виж „Логиката"): „тя съществува само докато *господствува над Мене,* само като власт [Macht] или *притежател на власт* [mächtig]. *Или*" (забележително *Или,* което доказва тъкмо обратното на това, което трябва да докаже) „можете ли да си представите държава, чиито жители *в цялата си съвкупност*" (скок от „Аз" към „Ние") „не ѝ *придават* никакво *значение* [nichts aus ihm *machen*]" (стр. 337).

Няма нужда да се спираме повече на синонимиката на думите „Macht", „mächtig" и „machen".

От това, че във всяка държава има хора, които ѝ придават значение, т. е. които *сами* придобиват значение в държавата и благодарение на държавата, Санчо заключава, че държавата е власт, стояща над тези хора. Всичко се свежда тук отново само до това, човек да избие от главата си натрапчивата идея за държавата. Jacques le bonhomme продължава и тук да си въобразява, че държавата е чиста идея, и вярва в самостоятелната власт на тази идея за държавата. Той действително е „преизпълнен с вяра в държавата, обладан е от държавата, той е политик" (стр. 309). Хегел идеализираше представата на политическите идеолози за държавата, които вземаха за изходна точка отделните индивиди, макар и само *волята* на тези индивиди; Хегел превръща общата воля на тези индивиди в абсолютна воля, а Jacques le bonhomme взема bona fide* това

* — добросъвестно. *Ред.*

идеализиране на идеологията за правилния възглед върху държавата и проникнат от тази вяра, критикува този възглед, като обявява Абсолютното за Абсолютно.

5. Обществото като буржоазно общество

Ние ще се спрем на тази глава малко по-надълго, защото тя не без умисъл е най-обърканата от всички объркани глави на „Книгата" и защото тя същевременно най-блестящо показва колко малко успява нашият светия да познае нещата в техния обикновен облик. Вместо да ги изобразява като нещо земно, той ги осветява, „поднасяйки" на читателя само своята собствена света представа. Преди да стигнем до същинското буржоазно общество, ние ще чуем някои нови разяснения за собствеността изобщо и за собствеността в нейното отношение към държавата. Тези разяснения изглеждат толкова по-нови, защото дават повод на свети Санчо отново да приведе своите най-любими уравнения за правото и държавата и така в още по-голяма степен да даде на своята „студия" „по-многообразни превръщания" и „пречупвания". Тук ще бъде достатъчно, разбира се, да приведем само последните членове на тези вече срещани уравнения, тъй като читателят вероятно още помни връзката им от главата „Моята сила".

Частна собственост или
буржоазната собственост = Не-Моя собственост
= Света собственост
= Чужда собственост
= Уважавана собственост или уважение към чуждата собственост
= Собственост на *Човека* (стр. 327, 369).

От тези уравнения се получават заедно с това следните антитези:

Собственост в буржоазен смисъл }—{ Собственост в егоистичен смисъл (стр. 327).
„Собственост на *Човека*" — „Моя собственост".
(„Човешко достояние" — Мое достояние). стр. 324.
Уравнения: Човек = право
= държавна власт.
Частна собственост или буржоазна собственост }={ правна собственост (324),

= Мое по силата на правото (стр. 332),
= гарантирана собственост,
= собственост, получена от чужди,
= собственост, принадлежаща на чуждия,
= собственост, която се отнася до правото,
= собственост по право (стр. 367, 332),
= правно понятие,
= нещо духовно,
= всеобщо,
= фикция,
= чиста мисъл,
= натрапчива идея,
= призрак,
= собственост на призрака (стр. 368, 324, 332, 367, 369).

Частна собственост	= собственост на правото,
Право	= власт на държавата.
Частна собственост	= собственост по отношение на държавната власт
	= държавна собственост или също
Собственост	= държавна собственост.
Държавна собственост	= Моя Не-собственост.
Държава	= единственият собственик (стр. 339, 334).

Сега стигаме до антитезите:

Частна собственост	— *егоистична собственост.*
Оправомощена от правото (от държавата, от Човека) да стане собственост.	— Упълномощена от Мене да стане собственост (стр. 339).
Мое по силата на правото	— Мое по силата на Моята власт или насилие (стр. 332).
Собственост, дадена от чуждия	— Собственост, взета от Мене (стр. 339).
Правна собственост на другите	— Правна собственост на другиго е това, което Ми е угодно да смятам за право (стр. 339).

Това може да се повтори в стотици други формули, ако вместо власт се постави например пълномощие или се приложат вече приведените формули.

Частна собственост = = чуждост по отношение на собствеността на всички други	—	Моя собственост = участие в собствеността на всички други.

Или също:

Собственост само върху някои обекти	—	Собственост върху всичко (стр. 343).

Отчуждаването като отношение или връзка в приведените по-горе уравнения може да бъде изразено и в следните антитези:

Частна собственост — Егоистична собственост.

		„Да се откажем от светото отношение към собствеността“,
„Да се отнасяме към собствеността като към свето, към призрак“,		да не я разглеждаме вече като чуждо, да не се боим вече от призрака,
„да я уважаваме“,	—	да нямаме уважение към собствеността,
„да имаме уважение към собствеността“ (стр. 324).		да имаме като своя собственост неуважението към собствеността (стр. 368, 340, 343).

Съдържащите се в приведените по-горе уравнения и антитези модуси за присвояване ще бъдат разрешени едва в главата за „Съюза“; тъй като засега се намираме още в „светото общество“, нас ни интересува тук само канонизирането.

Бележка. Още в главата за „Йерархията“ ние разгледахме защо идеолозите могат да схващат отношението на собствеността като отношение на *„Човека“* — отношение, различните форми на което се определят в различни епохи според това, как индивидите си представят *„Човека“*. Тук ще се ограничим само с позоваване на този разбор.

Разсъждение 1. За парцелирането на поземлената собственост, за погасяването на сервитутите и за поглъщането на дребната поземлена собственост от едрата.

Всичко това се извежда от светата собственост и от уравнението: буржоазна собственост = уважение към Светото.

1) „Собственост в буржоазния смисъл означава *свята* собственост в смисъл, че Аз трябва *да уважавам* Твоята собственост. „Уважение към собствеността!“ *Затова* политиците биха искали всеки да има свое парче собственост и отчасти поради този стремеж предизвикаха невероятно парцелиране“ (стр. 327, 328). — 2) „Политическите либерали се стремят по възможност всички сервитути да бъдат погасени и всеки да бъде свободен господар на своята земя, макар и тази земя да има само такова количество почва“ (земята има *количество почва!*), „което може да бъде наторено с тора на един човек... Колкото и малка да е тя, стига само да бъде собствена, *уважавана собственост!* Колкото повече подобни собственици има, толкова повече свободни хора и добри патриоти ще има държавата“ (стр. 328). — 3) „Политическият либерализъм, както и всичко религиозно разчита на *уважението,* на хуманността, на добродетелите на любовта. Ето защо той живее в непрестанни огорчения. *Защото на практика хората не уважават нищо* и малките владения всекидневно се откупват отново от едрите собственици, а „свободните хора“ стават надничари. Ако, напротив, „малките собственици“ *помислеха,* че и едрата собственост принадлежи на тях, те не биха се изключили сами така почтително от нея и не биха били изключени от другите“ (стр. 328).

1) Преди всичко цялото движение на парцелирането, за което свети Санчо знае само, че то е Светото, се извежда тук от една чиста фантазия, която „политиците“ „са си вълпили в главата“. *Тъй като* „политиците“ изискват „уважение към собствеността“, *поради това* те „биха искали“ парцелиране, което при това да бъде проведено навсякъде благодарение на *неуважението* към чуждата собственост! „Политиците“ действително „отчасти предизвикаха невероятно парцелиране“. Следователно дело на „политиците“ е било, че във Франция още преди революцията — както в наше време в Ирландия и отчасти в Уелс — отдавна е съществувало парцелиране по отношение на *обработването* на почвата и че за обработване в големи мащаби са липсвали капиталите и всички други условия. Впрочем, колко много „политиците“ „биха искали“ да проведат парцелирането в наше време, Санчо може да види от това, че всички френски буржоа са недоволни от парцелирането както защото то отслабва конкуренцията между работниците, така и по политически съображения, а също и от това, че всички реакционери (което Санчо би могъл да види в „Спомените“ на стария Арндт) виждаха в парцелирането само превръщане на поземлената собственост в съвременна, промишлена, станала предмет на покупко-продажба, осквернена собственост. Тук ние няма да обясняваме повече на нашия светия какви са *икономическите* основания, по силата на които буржоата, след като вземат властта, трябва да осъществят това превръщане, което може да се извърши както по пътя на отменяването на поземлената рента, надвишаваща печалбата, така и по пътя на парцелирането. Няма също да му обясняваме как формите на това превръщане зависят от степента на развитие на промишлеността, търговията, корабоплаването и т. н. в определена страна. Приведените по-горе по-

ложения за парцелирането са само бомбастично перифразиране на простия факт, че на различни места, „тук-таме“, съществува значително парцелиране — перифразиране, което е изразено в канонизиращия стил на нашия Санчо, годен за всичко изобщо и за нищо специално. В останалото приведените по-горе положения на Санчо съдържат само фантазиите на немския дребен буржоа относно парцелирането, което, разбира се, е за него Чуждото, „Светото“. Ср. „Политическият либерализъм“.

2) За нашия светия погасяването на сервитутите, тази жалка работа, която се наблюдава само в Германия, чиито правителства бяха принудени да прокарат тази мярка само по силата на по-развитите порядки в съседните държави и на финансови затруднения, е нещо, което искат „политическите либерали“, за да създадат „свободни хора и добри граждани“. Хоризонтът на Санчо пак не надхвърля померанския ландтаг и саксонската камара на депутатите. Това германско погасяване на сервитутите никога не е водило към някакви политически или икономически резултати и като полумярка не упражни изобщо никакво влияние. За *исторически* важното погасяване на сервитутите през XIV и XV век, което стана в резултат на започващото тогава развитие на търговията и промишлеността и на нуждата на земевладелците от пари, Санчо, разбира се, пак нищо не знае. — Същите хора, които, като например Щайн и Финке, искаха да проведат в Германия погасяването на сервитутите, за да създадат, както мисли Санчо, добри граждани и свободни хора, стигнаха по-късно до убеждението, че за да се създадат „добри граждани и свободни хора“, трябва отново да се възстановят сервитутите, каквито опити се правят сега във Вестфалия. От това следва, че „уважението“, както и страхът божий, може да се пригоди във всички случаи на живота.

3) „Изкупуването“ на дребната поземлена собственост от „едрите собственици“ се извършва по мнението на Санчо, защото на практика не съществува „уважение към собствеността“. — Две от всекидневните последици на конкуренцията — концентрацията и изкупуването, изобщо *конкуренцията,* която не съществува без концентрация, изглеждат тук на нашия Санчо като *нарушения* на буржоазната *собственост,* движението на която се извършва по пътя на конкуренцията. Нарушение на буржоазната собственост се оказва вече самият факт на нейното съществуване. Според Санчо нищо не може да се купи, без да се посегне върху собствеността*. Колко

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Санчо стига до тази безсмислица, защото взема юридическия, идеологическия израз на буржоазната собственост за действителна буржоазна собственост и след това не може да си обясни защо действителността не желае да съответствува на тази негова илюзия“. *Ред.*

дълбоко е проникнал свети Санчо в концентрацията на поземлената собственост, е ясно вече от това, че той вижда в нея само най-очебийния акт на концентрацията, само простото „изкупуване“. Впрочем, доколко дребните собственици престават да бъдат собственици по силата на това, че стават надничари, това не може да се установи от разсъжденията на Санчо. Защото още на следващата страница (стр. 329) Санчо сам твърди — обявявайки се крайно тържествено против Прудон, — че те си остават „собственици на припадащия им се дял в използуването на земята“, именно — *собственици* на работната заплата. — „Между другото, в историята може понякога да се наблюдава“ следното: ту едрата поземлена собственост поглъща дребната, ту дребната поглъща едрата — две явления, които според свети Санчо мирно се разтварят на достатъчното основание, че „на практика хората нищо не уважават“. Същото се отнася до останалите многобройни видове поземлена собственост. А след това мъдрото, „ако дребните собственици“ и т. н.! В Стария завет ние видяхме как свети Санчо, служейки си със спекулативния метод, застави по-ранните поколения да предусетят опита на по-късните; сега ние виждаме как той, служейки си с метода на празното бръщолевене, се оплаква, че по-ранните поколения не са предусетили не само мислите на по-късните поколения за тях, но и неговата собствена безсмислица. Какво даскалско *„дълбокомислие“**! Ако терористите можеха да предвидят, че ще качат Наполеон на трона, ако английските барони от времето на Ръnимид и Magna Charta[101] можеха да предвидят, че в 1849 г. ще бъдат отменени житните закони[102], ако Крез е можел да предвиди, че Ротшилд ще бъде по-богат от него, ако Александър Велики е можел да предвиди, че Ротек ще съди за него и че империята му ще падне в ръцете на турците, ако Темистокъл е можел да предвиди, че ще разбие персите в интерес на Ото Детето, ако Хегел можеше да предвиди, че свети Санчо ще го експлоатира по толкова „вулгарен“ начин... ако, ако, ако! Но за какви „дребни собственици“ си въобразява, че говори свети Санчо? За непритежаващите собственост селяни, които *станаха* „дребни собственици“ едва вследствие на раздробяването на едрата поземлена собственост, или за ония, които се разоряват в наше време в резултат на концентрацията? За свети Санчо и двата случая си приличат един на друг като две яйца. В първия случай дребните собственици съвсем не са се изключили от „едрата собственост“, а, обратно, всеки се е постарал да я завладее дотолкова, доколкото не е бил изключен от другите и доколкото е бил способен да направи това. А тази тяхна способност не е била пословутата Щирнерова

* В оригинала на берлинския диалект (Jescheitheit). *Ред.*

способност, тя се обуславяла от напълно емпирични отношения, например от тяхното развитие, както и от цялото предшествуващо развитие на буржоазното общество, обуславяла се от местността и от тяхната по-голяма или по-малка връзка със съседите, обуславяла се от размерите на придобития поземлен участък и от броя на ония, които си го присвоявали, от отношенията на промишлеността, общуването, средствата за съобщение, оръдията за производство и т. н. и т. н. Че те не се изключвали от едрата поземлена собственост, се вижда дори от това, че много от самите тях станали едри поземлени собственици. Санчо сам се прави за смях на цяла Германия, като твърди, че тези селяни били прескочили стъпалото на парцелирането, което тогава още не съществуваше и което беше за тях единствено революционната форма, и с един скок се озовали в неговото царство на съгласния със себе си егоизъм. Като оставим настрана обстоятелството, че това изобщо е безсмислица, тези селяни не бяха в състояние да се организират комунистически, тъй като им липсваха всички средства, необходими за осъществяването на първото условие за комунистическа асоциация, именно — колективното водене на стопанството, и тъй като парцелирането беше по-скоро само едно от условията, които породиха по-късно потребността от подобна асоциация. Изобщо едно комунистическо движение никога не може да изхожда от селото, а винаги само от градовете.

Във втория случай, когато свети Санчо говори за разорените дребни собственици, тези последните все още имат общ интерес с едрите поземлени собственици както по отношение на съвсем безимотната класа, така и по отношение на промишлената буржоазия. Ако този общ интерес липсва, те не са в състояние да присвоят едрата поземлена собственост, тъй като живеят разпръснато и цялата им дейност и начин на живот правят невъзможно за тях едно обединение — това първо условие за подобно присвояване; подобно движение предполага на свой ред много по-общо, съвсем независещо от тях движение. — В края на краищата цялата тирада на Санчо се свежда до това, че те трябва просто да избият от главата си уважението към собствеността на другите. За това ние пак ще чуем нещо по-нататък.

В заключение ще сложим ad acta* още едно положение: *„На практика хората не уважават нищо"*, така че, както изглежда, работата „съвсем" не е в „уважението".

Студия № 2. Частна собственост, държава и право.
„Ако, ако, ако!"

---

* — към дело. *Ред.*

„Ако“ свети Санчо бе оставил за миг настрана разпространените представи на юристите и политиците по отношение на частната собственост, както и полемиката срещу тях, ако той беше разгледал тази частна собственост в нейното емпирично съществуване, в нейната връзка с производителните сили на индивидите, то цялата му соломонова мъдрост, с която той ще ни занимава сега, би се свела до нула. От него едва ли би се изплъзнало тогава („макар че подобно на Авакум[103] той е capable de tout*), че частната собственост е форма на общуване, необходима при известно стъпало на развитие на производителните сили; че тази форма на общуване не може да бъде унищожена, не може да престане да бъде условие за производството на непосредствения материален живот, преди да са създадени производителни сили, за които частната собственост става притесняващи окови. В този случай не би се изплъзнало и от читателя, че Санчо е трябвало да се занимае с материалните отношения, а не да свежда целия свят до една система на теологичния морал, за да ѝ противопостави нова морална система, която се обявява за егоистичен морал. От читателя не би се изплъзнало, че се касае за съвсем други неща, а не за „уважение“ и неуважение. „Ако, ако, ако!“

Впрочем, това „ако“ е само отзвук на приведената по-горе фраза на Санчо, защото „ако“ Санчо беше направил всичко това, той, разбира се, нямаше да може да напише своята книга.

Тъй като свети Санчо приема на вяра илюзията на политиците, юристите и другите идеолози, които поставят с главата надолу всички емпирични отношения, и прибавя към това по германски маниер още нещо от себе си, то *частната собственост се превръща* за него в *държавна собственост*, resp.** в *правна собственост*, над която той може сега да извърши един експеримент, за да оправдае своите приведени по-горе уравнения. Да разгледаме преди всичко превръщането на частната собственост в държавна собственост.

„Въпросът за собствеността се решава само от властта“ (напротив, въпросът за властта се решава засега от собствеността) „и тъй като само държавата — била тя държава на бюргерите, държава на босяците“ (Щирнеровият „Съюз“) „или чисто и просто човешка държава — единствено е носител на власт, тя единствено е собственик“ (стр. 333).

Наред с факта на германската „бюргерска държава“ тук отново еднакво фигурират фантазиите на Санчо и Бауер, докато никъде не се споменават исторически важните държавни образувания. Най-напред той превръща държавата в лице, в „носител на власт“

* — способен на всичко. *Ред.*
** — respective — съответно. *Ред.*

Фактът, че господствуващата класа конституира своето съвместно господство с публична власт в държава, се схваща и изопачава от Санчо по германски дребнобуржоазен маниер в смисъл че „държавата“ се конституира като трета сила срещу тази господствуваща класа и поглъща в противовес на нея цялата власт. След това той започва да потвърждава тази си вяра с цяла редица примери.

Доколкото собствеността при господството на буржоазията, както и във всички други епохи, е свързана с известни условия, преди всичко икономически, зависещи от степента на развитие на производителните сили и на общуването — условия, които неизбежно получават политически и юридически израз, — свети Санчо простодушно приема, че

> „*държавата* свързва притежаването на собственост“ (car tel est son bon plaisir*) „с известни условия, така както тя свързва с условия изобщо всичко, например брака“ (стр. 335).

Тъй като буржоата не позволяват на държавата да се намесва в частните им интереси и ѝ дават само толкова власт, колкото е необходимо, за да се осигури тяхната собствена безопасност и да се запази конкуренцията; тъй като буржоата се явяват изобщо като граждани на държавата само дотолкова, доколкото техните частни интереси изискват това — Jacques le bonhomme приема, че те са „нищо“ пред държавата.

> „Държавата е заинтересована само в едно: самата тя да бъде богата; дали Иван е богат, а Петър — беден, за държавата е все едно ... те и двамата са нищо пред нея“ (стр. 334).

Същата мъдрост черпи той на стр. 345 от факта, че държавата се отнася търпимо към конкуренцията.

Ако една железопътна дирекция се интересува от своите акционери само доколкото те плащат вноски и получават дивиденди, то берлинският даскал в своето простодушие заключава, че акционерите са „нищо пред дирекцията, както всички ние сме грешници пред бога“. Изхождайки от безсилието на държавата пред частните собственици, Санчо доказва безсилието на собствениците пред държавата и своето собствено безсилие по отношение както на последната, така и на първите.

По-нататък. Тъй като буржоата са организирали защитата на своята собственост в държава и поради това „Аз“ не може да отнеме фабриката на „този и този фабрикант“ освен в рамките на буржоазните условия, т. е. в рамките на условията на конкуренцията, Jacques le bonhomme счита, че

---

* — защото така е намерила за добре. — *Ред.*

„държавата има фабриката като собственост, фабрикантът — само като ленно владение, като имущество“ (стр. 347).

Също така кучето, което пази моята къща, „има“ къщата „като собственост“, а аз я имам от кучето само „като ленно владение, като имущество“.

Тъй като скритите материални условия на частната собственост често трябва да влизат в противоречие с *юридическата илюзия* относно частната собственост, както това се проявява например при експроприация, Jacques le bonhomme заключава оттук, че

„тук бие на очи скритият иначе принцип, че само държавата е собственик, а отделното лице — носител на ленно владение“ (стр. 335).

„Тук бие на очи“ само това, че от очите на нашия почтен бюргер са останали скрити зад завесата на „Светото“ светските отношения на собственост и че той все още трябва да се снабди от Китай с „небесна стълба“, за да се „качи“ на онова „стъпало на културата“, на което в цивилизованите страни се намират дори даскалите. Санчо превръща тук свързаните със *съществуването* на частната собственост противоречия в *отрицание* на частната собственост — той правеше същото, както видяхме по-горе, и с противоречията в буржоазното семейство.

Ако буржоата, изобщо всички членове на буржоазното общество, са принудени да се конституират като „Ние“, като юридическо лице, като държава, за да осигурят общите си интереси и да делегират — вече по силата на разделението на труда — своята получена по този начин колективна власт на малцина, то Jacques le bonhomme си въобразява, че

„всеки се ползува от собственост само доколкото носи в себе си *Аз* на държавата или е лоялен член на обществото... Който е държавно Аз, т. е. добър бюргер или поданик, той в качеството на *такова* Аз, а не в качеството на собствено Аз, спокойно се ползува от ленното владение“ (стр. 334, 335).

От тази гледна точка всеки притежава железопътна акция само дотолкова, доколкото „носи в себе си“ „Аз“ на дирекцията — следователно човек може да притежава железопътна акция само като светия.

След като си уяснява по този начин тъждеството на частната и държавната собственост, свети Санчо може да продължи:

„Ако държавата не отнема произволно от отделния индивид това, което той е получил от държавата, това значи само, че държавата не обира самата себе си“ (стр. 334, 335).

Ако свети Санчо не ограбва произволно собствеността на другите, това означава само, че свети Санчо не обира самия себе

си, защото нали той *„разглежда"* всяка собственост като свое достояние.

От нас не може да се очаква разбор на останалите фантазии на свети Санчо относно държавата и собствеността, например че държавата „примамва" и „награждава" отделните индивиди със собственост, че поради особено коварство тя е установила високи гербови налози, за да разорява гражданите, когато са нелоялни, и т. н. и т. н. Ние изобщо няма да се спираме на оная *дребнобуржоазно-германска* представа за *всемогъществото* на държавата, представа, която се среща още у старите германски юристи, а тук ни се поднася във формата на високопарни уверения. — Накрая свети Санчо се опитва да потвърди своето обширно доказателство за тъждеството на държавната и частната собственост и чрез етимологична синонимика, при което обаче той бие своята ученост en ambas posaderas.

„Моята частна собственост [Privateigentum] е само това, което държавата ми предоставя от *своето достояние, като лишава* (priviert) с това другите членове на държавата: тя е държавна собственост" (стр. 339).

Случайно се оказва обаче, че работата стои тъкмо наопаки. Частната собственост в *Рим,* към която само може да се отнася тази етимологична уловка, се е намирала в най-пряко противоречие с държавната собственост. Наистина държавата предоставяла частна собственост на плебеите, но при това тя не отнемала от „другите" тяхната частна собственост, а отнемала от самите тези плебеи тяхната държавна собственост (ager publicus) и техните политически права и затова именно *те* се наричали privati, ограбени, а не фантастичните „други членове на държавата", за които сънува свети Санчо. Jacques le bonhomme се бламира във всички страни, на всички езици и във всички епохи, щом започва да говори за положителни факти, за които „Светото" не може да има априорно знание.

Отчаянието за това, че държавата поглъща цялата собственост, гони Санчо обратно в неговото най-съкровено „възмутено" самосъзнание, където той бива изненадан от откритието, че е *литератор.* Своето изумление той изразява в следните забележителни думи:

„Противоположно на държавата Аз все по-ясно чувствувам, че на Мене ми оставаше още една голяма власт — властта над самия Себе си."

По-нататък това се развива по следния начин:

„В Моите мисли Аз имам действителна собственост, с която мога да търгувам" (стр. 339).

И така „босякът“ Щирнер, „човекът със само идеално богатство“, стига до отчаяното решение да започне да търгува с пресеченото, вкиснато мляко на своите мисли. Но как ще се изхитри той за това, ако държавата обявява мислите му за контрабанда? Слушайте:

„Аз се отказвам от тях“ (което без съмнение е много мъдро) „и ги разменям срещу други“ (разбира се, при условие че някой се окаже толкова лош търговец, да се съгласи на подобна размяна на мисли), „които стават Моя нова, купена собственост“ (стр. 339).

Нашият честен бюргер не се успокоява, докато няма черно на бяло, че честно е купил своята собственост. — Ето го — утешението на берлинския бюргер във всичките му държавни бедствия и полицейски напасти: „Мислите не подлежат на мито!“

Превръщането на частната собственост в държавна се свежда в края на краищата до представата, че буржоата притежава само като екземпляр от буржоазния род, който в своята съвкупност се нарича държава и снабдява със собственост отделните индивиди. Тук отново всичко е поставено с главата надолу. В буржоазната, както и във всяка друга класа, съвместни и всеобщи условия стават само личните условия, при които притежават и живеят отделните членове на класата. Ако преди подобни философски илюзии можеха още да се срещат в Германия, сега, когато световната търговия достатъчно ясно показа, че буржоазната печалба не зависи ни най-малко от политиката, но затова пък политиката всецяло зависи от буржоазната печалба, тези илюзии станаха съвсем смешни. Още в XVIII век политиката толкова зависеше от търговията, че когато например френската държава поиска да сключи заем, частно лице трябваше да гарантира за нея пред холандците.

Че „обезценяването Ми“ или „пауперизмът“ е „реализация на стойността“ или „съществуване“ на „държавата“ (стр. 336), това е едно от 1001 Щирнерови уравнения, за което споменаваме тук само защото във връзка с него узнаваме нещо ново за пауперизма.

„Пауперизмът е *Мое обезценяване,* той се проявява в това, че Аз не мога да реализирам себе си като стойност. Затова държава и пауперизъм е едно и също... Държавата винаги се старае да *извлече полза* от Мене, т. е. да Ме експлоатира, утилизира, използува, макар това използуване да се състои само в това, че аз се грижа за proles* (пролетариата). Тя иска да бъде нейна креатура“ (стр. 336).

Като се абстрахираме от това, че тук проличава колко малко зависи от него да реализира своята стойност, макар че той навсякъде и винаги може да запази своята особеност; като се абстрахи-

* — потомство. *Ред.*

раме от това, че тук отново, противно на предишните твърдения, същност и явление са съвсем отделени едно от друго, тук отново излиза наяве приведеното по-горе дребнобуржоазно мнение на нашия наивник, че „държавата" иска да го експлоатира. Интересно е също, че древноримският етимологичен произход на думата „пролетариат" наивно се пробутва тук в съвременната държава. Нима свети Санчо наистина не знае, че навсякъде, където се е развила съвременната държава, „грижата за proles" е за държавата, т. е. за официалните буржоа, най-неприятната дейност на пролетариата? Не трябва ли да го посъветваме да преведе за свое добро на немски език също и Малтус, и министър Дюшател? Свети Санчо като германски дребен буржоа „е чувствувал" „все по-ясно", че „в противовес на държавата на него му е останала още една голяма сила", именно силата да си създава мисли напук на държавата. Ако беше английски пролетарий, той щеше да почувствува, че „му е останала силата" да произвежда деца напук на държавата.

И отново иеремиада против държавата! И отново теория за пауперизма! Като „Аз" той „създава" най-напред „брашно, платно или желязо и въглища", унищожавайки с това по начало разделението на труда. След това той започва „нашироко" да се „оплаква", че неговият труд не се заплаща по своята стойност, и преди всичко влиза в конфликт с тези, които заплащат труда. След това на сцената се явява държавата в ролята на „умиротворител".

„Ако Аз не се задоволявам с цената, която тя" (т. е. държавата) „установява за моята стока и труд, ако Аз сам се стремя да определя цената на Своята стока, т. е. да направя тя да бъде заплатена на Мене, Аз влизам в конфликт преди всичко" (голямо „Преди всичко"! — не с държавата, а) „с купувачите на стоката" (стр. 337).

А когато той иска да влезе в „преки сношения" с тези купувачи, т. е. „да ги хване за гърлото", държавата веднага „се намесва", „откъсвайки човека от човека" (макар че се касаеше не за „човека изобщо", а за работника и работодателя или — което той постоянно смесва — за купувача и продавача на стоката); при това държавата върши това със злостния умисъл — „да застане в средата като *дух*" (разбира се, свети дух).

„Работниците, които искат по-голяма заплата, се третират като престъпници, щом поискат да я *изтръгнат*" (стр. 337).

Тук пред нас е отново цял букет от безсмислици. Господин Синиър е можел да не пише своите писма за работната заплата[104], ако предварително беше влязъл в „преки сношения" с Щирнер, още повече че в този случай държавата, разбира се, не „би откъснала човек от човека". Санчо заставя тук държавата да се явява три пъ-

ти — най-напред в ролята на „умиротворител“, след това като фактор, който определя цената, най-после като „дух“, като Светото. Това, че свети Санчо след славното отъждествяване на частната и държавната собственост заставя държавата да определя и работната заплата, свидетелствува както за неговата забележителна последователност, така и за пълното му непознаване на работите на този свят. Това, че „работниците, които искат да изтръгнат по-висока работна заплата“, в Англия, Америка и Белгия съвсем не се третират непременно като „престъпници“ и че, обратно, те доста често действително изтръгват тази по-висока заплата, е също неизвестен на нашия светия факт, благодарение на което цялата му легенда за работната заплата отива на вятъра. Това, че работниците, дори ако държавата не е „застанала в средата“, нищо не биха спечелили, „ако хванат за гърлото“ своите работодатели, във всеки случай биха спечелили много по-малко, отколкото по пътя на асоциациите и стачките — разбира се, докато те си остават работници, а техните противници — капиталисти, това е също факт, който можеше да се наблюдава дори в Берлин. Не се нуждае също от доказателство и това, че основаното на конкуренцията буржоазно общество и неговата буржоазна държава по силата на цялата си материална основа не могат да допуснат никаква друга борба между гражданите освен конкуренцията и че щом хората започнат „да се хващат един друг за гърлото“, те се явяват не като „дух“, а въоръжени с щикове.

Впрочем хрумването на Щирнер, че обогатяването на индивидите върху основата на буржоазната частна собственост означава само обогатяване на държавата или че досега всяка частна собственост била държавна собственост, поставя отново историческите отношения с главата надолу. С развитието и натрупването на буржоазната собственост, т. е. с развитието на търговията и промишлеността, отделни лица все повече забогатявали, а държавата все повече задлъжнявала. Този факт се проявява още в първите италиански търговски републики, след това се прояви най-ярко, като се почне от миналия век, в Холандия, където борсовият спекулант Пинто обърнал внимание на въпросното явление още през 1750 г., а сега този факт отново се наблюдава в Англия. Затова ние виждаме, че щом буржоазията натрупа пари, държавата се оказва принудена да проси от буржоазията, а накрая тя просто бива купена от нея. И това става в период, когато на буржоазията противостои и друга класа и държавата може следователно да запази между двете привидност на известна самостоятелност. Дори след като се продаде, държавата все още се нуждае от пари и поради това продължава да зависи от буржоата, но при все това тя може, винаги когато ин-

тересите на буржоазията изискват това, да получи в свое разпореждане повече средства, отколкото другите, по-малко развити и поради това по-малко обременени от дългове държави. Обаче дори най-неразвитите държави на Европа, членовете на Свещения съюз, неудържимо вървят към тази съдба и ще бъдат купени от буржоазията на публичен търг; и тогава Щирнер ще може да ги утеши, като се позове на тъждеството на частната и държавната собственост; той ще може да утеши с това особено собствения си суверен, който напразно се опитва да отложи часа на продажбата на държавната власт на станалите „лоши" „бюргери".

Сега минаваме към въпроса за отношението между частната собственост и правото, където отново ни се поднася в друга форма същата дивотия. Тъждеството на държавната и частната собственост получава тук привидно нов обрат. Политическото *признаване* на частната собственост в законодателството се разглежда като *основа* на частната собственост.

„Частната собственост живее по милостта на правото. Само в правото тя има своята гаранция — защото притежанието още не е собственост; то става Мое едва със съгласието на правото; това не е факт, а фикция, мисъл. Това е собственост по силата на правото, правна собственост, *гарантирана* собственост; тя е Моя не благодарение на Мене, а благодарение на правото"" (стр. 332).

В тази фраза приведената вече безсмислица за държавната собственост достига още по-голяма степен на комизъм. Ще преминем поради това веднага към Санчовата експлоатация на фиктивното jus utendi et abutendi*.

На стр. 332 ние научаваме освен приведената по-горе прекрасна сентенция, че собствеността е „неограничена власт над нещо, с което Аз мога да се разпореждам както намеря за добре". Но „властта" не е „нещо, съществуващо за себе си, а съществува само във властното Аз, в Мене, носителя на власт" (стр. 366). Затова собствеността не е „вещ", не е „това дърво, а Моята власт над него, Моето разпореждане с него е Моето" (стр. 366). Той знае само „вещи" и „Аз". „Отделената от Аз", получилата самостоятелно съществуване, превърнатата в „призрак" „власт е правото". „Тази увековечена власт" (студия за наследственото право) „не угасва дори с Моята смърт, но се предава или наследява. Вещите в действителност принадлежат не на Мене, а на правото. От друга страна, това не е нещо повече от прост мираж, защото властта на отделния индивид става постоянна, става право само защото други индивиди съединяват своята власт с неговата власт. Илюзията се състои в това, че те приемат, че не могат да оттеглят обратно своята власт" (стр. 366, 367). „Едно куче вижда кокала във властта на друго куче и отстъпва само ако се чувствува много слабо. Човекът обаче уважава *правото* на другия човек върху неговия кокал . . . И както тук, така и изобщо *„човешко"* се нарича такова отношение към вещите, когато във всичко се вижда нещо *духовно,* в дадения случай — правото, т. е. когато

* —право на употреба и злоупотреба, т. е. право на разпореждане с вещта по своя воля. *Ред.*

всичко се превръща в призрак и отношението към него е като към призрак... На човека е свойствено да разглежда единичното не като единично, а като всеобщо" (стр. 368, 369).

Следователно цялото зло произтича пак от вярата на индивидите в понятието право, което те *трябва* да избият от главата си. Свети Санчо познава само „нещата" и „Аз", а за всичко, което не подхожда под тези рубрики, за всички отношения той има само абстрактни понятия, които поради това също се превръщат за него в „призраци". „От друга страна", той наистина смътно чувствува понякога, че всичко това е „прост мираж" и че „властта на отделния индивид" много зависи от това, дали други съединяват своята власт с нея. Но в последна сметка всичко се свежда все пак до „илюзията", която хранят отделните индивиди, *„като приемат,* че не могат да оттеглят обратно своята власт". „В действителност" значи железницата принадлежи не на акционерите, а на устава. Санчо веднага дава ярък пример с наследственото право. Той го обяснява не от необходимостта от натрупването и съществуващото преди всякакво право семейство, а от *юридическата фикция* за *продължаването на властта* и след смъртта. Обаче с преминаването на феодалното общество в буржоазно, всички законодателства все повече се отказват от тази юридическа фикция. (Ср. например Наполеоновия кодекс.) Тук няма нужда да разясняваме, че абсолютната бащинска власт и майоратът — както естествено възникналият феодален майорат, така и по-късният — са се базирали на твърде определени материални отношения. Същото се наблюдава у древните народи в епохата на разлагането на *общността* [Gemeinwesen] вследствие на развитието на *частния* живот. (Най-доброто доказателство за това е историята на римското наследствено право.) Изобщо Санчо не е можел да избере по-несполучлив пример от наследственото право, което най-ясно показва зависимостта на правото от производствените отношения. Ср. например римското и германското наследствено право. Разбира се, никога още нито едно куче не е превърнало кокала във фосфор, в костно брашно или вар, също както никога още „нищо не му е идвало на ум" относно неговото „право" върху кокал; на свети Санчо също никога не му е „идвало на ум" да помисли дали правото върху един кокал, което придобиват хората, а не кучетата, не е обусловено от това, че хората превръщат този кокал по определен начин в предмет на производството, а кучетата са неспособни за това. Изобщо тук само в един пример ние имаме целия метод на Санчовата критика и неговата непоколебима вяра в разпространените илюзии. Досегашните производствени отношения на индивидите трябва да се изразяват също като правни и политически отношения. (Виж по-горе.) В рамките на разделението на труда тези отношения трябва

да придобият самостоятелно съществуване по отношение на индивидите. Всички отношения могат да бъдат изразени в езика само като понятия. Това, че тези общи представи и понятия съществуват като тайнствени сили, е необходим резултат от обективирането на реалните отношения, чийто израз се явяват те. Освен това значение в обикновеното съзнание тези общи представи придобиват и особено значение и развитие у политиците и юристите, които са принудени от разделението на труда да въздигат тези понятия в култ и които виждат в тях, а не в производствените отношения, истинската основа на всички реални отношения на собствеността. Свети Санчо възприема тази илюзия, без да се замисля, и обявява на това основание правната собственост за основа на частната собственост, а правното понятие — за основа на правната собственост, след което той може да ограничи цялата си критика с това, да обяви понятието право за понятие, за призрак. С това за свети Санчо всичко е изчерпано. За негово успокоение може още да му се каже, че във всички ранни законници поведението на две кучета, които са намерили кокал, се разглежда като право; vim vi repellere licere* — казват Пандектите[105]; idque jus natura comparatur**, при което под право се разбира jus quod natura omnia animalia docuit*** (хора и кучета) и че по-късно организираното отблъсване на силата със сила е „именно" право.

Свети Санчо, който е в стихията си, документира своята ученост в областта на историята на правото с това, че започва да спори с Прудон за „кокала".

„Прудон" — казва той — „се опитва да ни увери, че обществото е първоначален притежател и единственият собственик на неподлежащото на давност право; че по отношение на обществото така нареченият собственик е станал крадец; че ако то отнеме от някой сегашен собственик неговата собственост, то не ограбва нищо от него, тъй като само реализира своето неподлежащо на давност право. Ето къде може да заведе призракът на обществото като *юридическо лице*" (стр. 330, 331).

Противоположно на това Щирнер се старае да ни „увери" (стр. 340, 367, 420 и др.), че ние, т. е. безимотните, сме подарили на собствениците тяхната собственост поради незнание, от страх или от добродушие и т. н. и ни призовава да вземем обратно своя подарък. Между двете „уверения" разликата е тази, че Прудон се базира на исторически факт, а свети Санчо само си е „вτълпил нещо в главата", за да придаде „нов обрат" на въпроса. В действителност обаче най-новите изследвания по история на правото установиха, че както

* — силата може да се отблъсне със сила. *Ред.*
** — това право се дава от природата. *Ред.*
*** — право, на което природата е научила всички животни. *Ред.*

в Рим, така и у германските, келтските и славянските народи развитието на собствеността е имало за изходна точка общинната или племенната собственост и че същинската частна собственост навсякъде е възникнала по пътя на узурпацията, което, разбира се, свети Санчо не можеше да извлече от осенилата го дълбока мисъл, че понятието за правото е понятие. По отношение на юристите-догматици Прудон с пълно право подчертаваше този факт и изобщо се бореше срещу тях със собствените им предпоставки. „Ето къде може да заведе призракът" на понятието право като понятие. На Прудон по повод на неговото приведено по-горе положение би могло да се възрази само ако защищаваше по-ранната и груба форма на собственост против частната собственост, развила се от тази първобитна общност [Gemeinwesen]. Санчо резюмира критиката си срещу Прудон във високомерния въпрос:

„Защо да апелираме така сантиментално, подобно на ограбен бедняк, към чувството на състрадание?" (стр. 420).

Очевидно сантименталността, която впрочем липсва у Прудон, е позволена само по отношение на Мариторнес. Санчо действително си въобразява, че е „цялостен човек" в сравнение с такъв вярващ в привидения субект като Прудон. Той смята за революционен своя надут канцеларски стил, от който би се засрамил дори Фридрих-Вилхелм IV. „Блажени верующите!"

На стр. 340 ние научаваме, че

„всички опити да се създадат разумни закони относно собствеността са се пренасяли от *лоното на любовта* в пустинно море от определения".

Тук се отнася не по-малко забавната фраза:

„Досегашното общуване се основаваше на любовта, на взаимната внимателност, на грижата един за друг" (стр. 385).

Свети Санчо изненадва тук самия себе си с един смайващ парадокс относно правото и общуването. Но ако си спомним, че под „любов" той разбира любовта към „Човека", изобщо към нещо съществуващо в себе си и за себе си, към Всеобщото, че той разбира под нея отношението към един индивид или нещо като към същност, към *Светото,* то тази блестяща привидност се разпръсва като дим. Тогава приведените по-горе оракулски мъдрости ще се сведат до старите, отегчаващи ни в цялата „Книга" тривиалности, че две неща, за които Санчо нищо не знае, именно досегашното право и досегашното общуване, са въплъщение на „Светото" и че изобщо досега само „понятия са господствували над света". Отношението към Светото, наричано обикновено „уважение", може при случай да се величае и като „любов". (Виж „Логиката".)

Ще приведем само един пример за това, как свети Санчо превръща законодателството в любовна връзка, а търговията — в любовна интрига:

„В един регистрационен бил за Ирландия правителството направило предложение да се даде избирателно право само на ония, които плащат пет фунта стерлинги данък в полза на бедните. Следователно този, който дава милостиня, придобива политически права или става в някои страни рицар на ордена на лебеда“ (стр. 344).

Ще отбележим тук преди всичко, че този „регистрационен бил“, който дава „политически права“, беше муниципален или корпоративен бил или изразявайки се на по-ясен за Санчо език, „градска наредба“, която можеше да дава не „политически права“, а само градски права, избирателни права за избиране на местни длъжностни лица. Второ, Санчо, който превежда Мак-Кълък, би трябвало да знае какво значи to be assessed to the poor-rates at five pounds. Това съвсем не значи „да плащаш пет фунта данък в полза на бедните“, а значи да бъдеш вписан в регистрите на платците на този данък като обитател на дом, годишният наем на който е пет фунта. Нашият берлински наивник не знае, че данъкът в полза на бедните в Англия и Ирландия е *местен* данък, който има *различни* размери в различните градове и в различни години, тъй че би било просто невъзможно да се свърже едно право с плащането на този данък в определен размер. Най-после Санчо мисли, че английският и ирландският данък в полза на бедните е *„милостиня“*, докато всъщност той доставя само паричните средства за пряката и открита настъпателна война, която господствуващата буржоазия води срещу пролетариата. От тях се покриват разходите за издръжка на работните домове, които, както е известно, са малтусианско средство за сплашване от пауперизма. Ние виждаме как Санчо „се пренася от лоното на любовта в пустинно море от определения“.

Ще отбележим мимоходом, че немската философия, вследствие на това, че изхождаше само от съзнанието, неизбежно трябваше да завърши като морална философия, в която различните герои се препират за истинския морал. Фойербах обича човека в името на човека, свети Бруно го обича, защото той „заслужава“ това (Виганд, стр. 137), а свети Санчо, проникнат от съзнанието на своя егоизъм, обича „всекиго“, защото така му е угодно („Книгата“, стр. 387).

Ние вече видяхме по-горе — в първото разсъждение — как дребните поземлени собственици се изключиха почтително от едрата поземлена собственост. Това самоизключване от чуждата собственост от почит към нея се изобразява изобщо като характерна особеност на буржоазната собственост. От тази особеност Щирнер умее да си обясни защо

„в буржоазния строй, въпреки че съгласно неговия принцип всеки трябва да бъде собственик, болшинството няма абсолютно нищо" (стр. 348). Това „става, защото болшинството се радват вече само на това, да бъдат изобщо притежатели, макар и само на няколко дрипи" (стр. 349).

Това, че „болшинството" притежават само „няколко дрипи", Шелига смята за напълно естествена последица от тяхната любов към дрипите.

Стр. 343: „И така, аз съм само притежател? Не, досега имаше притежатели, които си осигуряваха притежанието на парче земя, като позволяваха на другите да притежават едно парче; сега обаче *всичко* принадлежи на Мене. Аз съм собственик на всичко, от което Аз се нуждая и което Аз мога да овладея."

Както по-горе Санчо застави дребните поземлени собственици да се изключат почтително от едрата собственост, а сега заставя всеки един от тях да се изключи от собствеността на другия, така той е можел да навлезе в детайлите, да изключи по силата на уважението търговската собственост от поземлената, фабричната — от собствено търговската и т. н., и да стигне по този начин до съвсем нова политическа икономия на базата на Светото. И тогава ще му остане само да избие от главата си уважението, за да може с един удар да ликвидира разделението на труда и произтичащата от него форма на собствеността. Образец на тази нова политическа икономия Санчо дава на стр. 128 от „Книгата", където той купува игла не от shopkeeper,* а от уважението и не с пари, плащани на shopkeeper, а с уважение, което той проявява към иглата. Впрочем *догматичното* самоизключване на всеки индивид от чуждата собственост, с което Санчо воюва, е чисто юридическа илюзия. При съвременния начин на производство и общуване всеки доказва несъстоятелността на тази илюзия, мислейки тъкмо за това, да изключи всички други индивиди от принадлежащата им собственост. Как стои работата с Щирнеровата „собственост върху всичко", се вижда вече от приставното изречение: „от което Аз се нуждая и което Аз *мога да овладея"*. Той сам разяснява това подробно на стр. 353: „Ако Аз кажа: светът принадлежи на Мен, това *собствено казано е също празен брътвеж,* който има смисъл само дотолкова, доколкото Аз не уважавам чуждата собственост", т. е. доколкото *неуважението* към чуждата собственост съставлява *негова собственост.*

Толкова любимата на нашия Санчо частна собственост го огорчава именно със своята изключителност, без която тя би била безсмислица, с факта, че освен него има и други частни собственици. Защото чуждата частна собственост е свещена. Ние ще видим как той се справя с това зло в своя „Съюз": ще се убедим, че неговата

* — бакалин. *Ред.*

егоистична собственост, собствеността в необикновения смисъл, не е нищо друго освен преобразената от неговата всеосвещаваща фантазия обикновена, или буржоазна, собственост.

Ще завършим със Соломоновата притча: „Ако хората успеят да изгубят уважение към собствеността, всеки ще има собственост ... тогава [*съюзите* и в това отношение ще умножат средствата на отделния индивид и ще осигурят неговата завоювана собственост" (стр. 342)].*

[Студия № 3. За конкуренцията в обикновения и необикновения смисъл.]

Една сутрин авторът на тази студия, облечен в подобаващ костюм, отишъл при г. министъра Айххорн:

„Тъй като с фабриканта не върви" (понеже г. министърът на финансите не му дал нито място, нито пари за построяване на собствена фабрика, а г. министърът на правосъдието не му разрешил да отнеме фабриката от фабриканта — виж по-горе главата за буржоазната собственост), „Аз искам да конкурирам с онзи професор по право; той е простак и Аз, който знам сто пъти повече от него, ще направя неговата аудитория да опустее." — „Но, приятелю, ти учил ли си в университета и получил ли си учена степен?" — „Не, но какво от това? Аз напълно съм овладял познанията, които са необходими за учителска професия." — „Много съжалявам, но тук няма свобода на конкуренцията. Аз нямам нищо лично против тебе, но липсва най-същественото — докторската диплома, а Аз, държавата, изисквам диплома." — „Такава е значи свободата на конкуренцията — въздъхнал авторът, — само държавата, *Моят господар*, ми дава възможност да конкурирам." След което той се върнал сломен у дома си (стр. 347).

В развитите страни не би му се наложило да моли държавата за разрешение да конкурира с един професор по право. Но щом той се обръща към държавата като към *работодател* и иска от нея възнаграждение, т. е. *работна заплата*, следователно сам влиза в конкурентни отношения, то след неговите вече известни разсъждения за частна собственост и privati**, общинна собственост, пролетариат, lettres patentes***, държава и status**** и т. н. едва ли може да се предполага, че ще му „провърви". Като се имат предвид неговите минали подвизи, държавата може да го назначи в най-добрия случай за клисар (custos) на „Светото" в някое затънтено померанско държавно имение.

За развлечение можем „епизодично да вмъкнем" тук голямото откритие на Санчо, че между *„бедни"* и *„богати"* „разликата е същата", „каквато между *състоятелни* и *несъстоятелни"* (стр. 354)

* — В ръкописа липсват четири страници. *Ред.*
** — ограбени. *Ред.*
*** — патенти. *Ред.*
**** — състояние. *Ред.*

Да се впуснем сега отново в „пустинното море" на Щирнеровите „определения" на конкуренцията:

„С конкуренцията е свързано *„не толкова"* (о, „Не Толкова!") „намерението да се извърши работата най-добре, колкото намерението да се направи тя колкото може по-*доходна,* изгодна. Ето защо хората изучават една наука заради бъдещата длъжност (изучаване заради парче хляб), овладяват изкуството на раболепието и ласкателството, рутината и деловите навици, работят за форма. Ето защо хората, макар привидно да вършат *добри дела,* в действителност имат предвид само изгодните сделки и трупането на печалби. Разбира се, никой не иска да бъде цензор, но затова пък всеки иска да получи повишение ... всеки се бои от преместване, а още повече от уволнение" (стр. 354, 355).

Нека нашият наивник намери учебник по политическа икономия, където макар и който и да било теоретик да твърди, че при конкуренцията се касае за „добри дела" или за това, „да се извърши работата най-добре", а не за това, „да се направи тя колкото може по-доходна". Впрочем във всяка книга от този вид той може да намери, че при строя на частната собственост, разбира се, „най-добре" „свършва работата" най-развитата конкуренция, както например в Англия. Дребното търговско и промишлено мошеничество процъфтява само в условията на ограничената конкуренция, между китайците, германците и евреите, изобщо между амбулантните и дребните търговци. Но нашият светия дори не споменава за амбулантната търговия; той знае само конкуренцията на свръхщатните чиновници и съдебните кандидати, проявявайки всички черти на образцов кралско-пруски дребен чиновник. Със същия успех той би могъл да приведе като пример за конкуренция съревнованието между придворните от всички времена за милостта на господаря, но това се намира вече твърде далеч извън пределите на неговия дребнобуржоазен кръгозор.

След тези поразителни приключения със свръхщатни чиновници, ковчежници и регистратори става голямото приключение на свети Санчо със знаменития кон Клавиленьо, предсказано от пророк Сервантес в Новия завет, глава XLI. Санчо възсяда вълшебния кон на политическата икономия и определя минимума на работната заплата с помощта на „Светото". Наистина и тук той проявява вродената си боязън и в началото отказва да възседне летящия кон, който го отнася далеч над облаците, в областта, „където се раждат градушката, снегът, гърмът и мълнията". Но „херцогът", т. е. „държавата", го ободрява и след като на седлото се мята по-смелият и по-опитен Дон Кихот-Шелига, нашият храбър Санчо също се покатерва след него на задницата на коня. И щом като ръката на Шелига завъртя винта на главата на коня, той веднага се вдигна високо във въздуха и всички дами — особено Мариторнес — започ-

наха да викат след тях: „Нека съгласният със себе си егоизъм Те придружава, мъжествени рицарю, и Тебе, още по-мъжествен оръженосецо, и нека успеете да ни освободите от призрака на Маламбруно, на „Светото“. Само че пазѝ равновесие, храбри Санчо, да не би да паднеш и с Тебе да се случи това, което се случи с Фаетон, когато той поиска да управлява колесницата на слънцето!“

„Ако допуснем“ (той се колебае вече хипотетично), „че както *редът* спада към *същността на държавата,* така и *подчинението* е обосновано в нейната *природа“* (приятно модулиране между „същност“ и „природа“ — „козите“, които Санчо наблюдава през време на своя полет), *„то* ще видим, че подчинените“ (би трябвало, разбира се, да се каже: подчиняващите) „или привилегированите *безмерно ощетяват* и *измамват* по-долустоящите“ (стр. 357).

„Ако допуснем ... то ще видим“. Би трябвало да се каже: то ще допуснем. Допуснем ли, че в държавата съществуват „подчиняващи“ и „подчинени“, то ние „допускаме“ също, че първите имат „привилегии“ в сравнение с последните. Но стилистичната красота на тази фраза, както и внезапното признаване „същността“ и „природата“ на едно нещо ние приписваме на боязънта и объркването на нашия Санчо, който с мъка пази равновесие през време на своя въздушен полет, както и на запалените под носа му ракети. Ние не се учудваме дори, че свети Санчо извежда последиците на конкуренцията не от конкуренцията, а от бюрокрацията и отново твърди, че работната заплата се определя от държавата*.

Той не разбира, че постоянните колебания на работната заплата показват несъстоятелността на цялата му прекрасна теория и че едно по-внимателно изучаване на отношенията на промишлеността несъмнено би му дало примери, при които един фабрикант съгласно всеобщите закони на конкуренцията бива „ощетяван“ и „измамван“ от своите работници, ако тези юридически морални изрази не са изгубили всякакъв смисъл в рамките на конкуренцията.

В какъв прост и дребнобуржоазен вид се отразяват в единствения череп на Санчо всеобхватните световни отношения, какви старания полага той в качеството на даскал да извлича от всички тези отношения морални поуки за себе си и същевременно да опровергава тези отношения с морални постулати — за това отново ярко свидетелствува нищожната форма, която взема за него конкурен-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Той тук отново не взема под внимание, че „измамването“ и „ощетяването“ на работниците в съвременния свят е основано на това, че те нямат имущество и че тази липса на имущество се намира в пряко противоречие с уверението, което всякакви санчовци приписват на либералните буржоа, че посредством парцелацията на земевладението те предоставят собственост на всекиго. *Ред.*

цията. Ние трябва да приведем in extenso* това несравнено място, та „нищо да не отиде напразно“.

„Що се отнася пак до конкуренцията, тя съществува само защото не всички се залавят за *своята работа* и не всички *се споразумяват* помежду си по отношение на нея. Така например хлябът е предмет на потребление за всички жители на един град; затова те биха могли лесно да се споразумеят помежду си и да организират обществена хлебопекарна. Вместо това те предоставят доставката на този предмет за потребление на конкуриращите помежду си пекари, също така и доставката на месо — на месарите, на вино — на търговците на вино и т. н.... Ако *Аз* не се грижа за *Своята* работа, трябва да се *задоволявам* с това, което другите *благоволят* да Ми предоставят. Да имам хляб — това е Моя работа, Мое желание и стремеж, и все пак тази работа се предоставя на пекарите с надеждата най-много за това, че благодарение на тяхната вражда, съперничество, съревнование — с една дума, на тяхната конкуренция, ще може да се получи изгода, на която не можеше да се разчита при цеховия строй, когато правото на хлебопечене принадлежеше *изключително* на цеховите майстори“ (стр. 365).

За нашия дребен буржоа е твърде характерно, че той препоръчва тук на своите събратя-еснафи, в противовес на конкуренцията, едно мероприятие като обществените хлебопекарни, които са съществували навсякъде при цеховия строй и са били унищожени от по-евтиния начин на производство, свързан с конкуренцията — мероприятие от местен тип, което можеше да се задържи само при ограничени отношения и неизбежно трябваше да загине с появяването на конкуренцията, която унищожи местната ограниченост. От факта на конкуренцията той не е извлякъл дори поуката, че „потребността“ например от хляб е различна всеки ден, че съвсем не от него зависи дали и утре хлябът ще бъде „негова работа“ и дали другите ще признават неговата потребност за насъщна работа и че в рамките на конкуренцията цената на хляба се определя от производствените разноски, а не от произвола на пекарите. Той игнорира всички тези отношения, които за пръв път са създадени от конкуренцията: унищожаването на местната ограниченост, установяването на средства за съобщение, развитото разделение на труда, световните сношения, пролетариата, машините и т. н., и с болка поглежда назад, към средновековното еснафство. За конкуренцията той знае само това, че тя е „вражда, съперничество и съревнование“; нейната връзка с разделението на труда, с отношението между търсенето и предлагането и т. н. не го интересува**. Че буржоата

* — напълно. *Ред.*

** По нататък в ръкописа е зачеркнато: „Те биха могли „да се споразумеят“ от самото начало. Че само конкуренцията прави изобщо възможно „споразумението“ (ако употребим тази отнасяща се до областта на морала дума), че по силата на противоположността на класовите интереси за Санчовото всеобщо „споразумение“ не може да става и дума. — за това нашият мъдрец не

навсякъде, където са налагали техните интереси (а това те умеят да преценяват по-добре от свети Санчо), всеки път „са се споразумявали“, доколкото са допущали конкуренцията и частната собственост, свидетелствуват акционерните дружества, които се зародиха с появяването на морската търговия и манифактурата и обхванаха всички достъпни за тях отрасли на промишлеността и търговията. Подобни „споразумения“, които доведоха между другото до завоюване на цяло царство в Ост-Индия, са, разбира се, дреболия в сравнение с благонамерената фантазия за обществената хлебопекарна — фантазия, която би заслужавало да се обсъди във „Vossische Zeitung“. — Що се отнася до пролетариите, те — поне в своя съвременен вид — са възникнали едва от конкуренцията; те вече неведнаж създаваха обществени предприятия, които обаче всеки път загиваха, защото не бяха в състояние да конкурират с „враждуващите“ частни пекари, месари и т. н. и защото за пролетариите — поради това, че самото разделение на труда често създава противоположност между техните интереси — е невъзможно каквото и да било друго „споразумение“ освен политическо, насочено срещу целия сегашен строй. Където развитието на конкуренцията дава възможност на пролетариите „да се споразумяват“, там те „се споразумяват“ за съвсем други неща, съвсем различни от обществените хлебопекарни*. Липсата на „споразумение“ между конкуриращите индивиди, която Санчо открива тук, едновременно и съответствува, и напълно противоречи на неговите по-нататъшни разсъждения за конкуренцията, на които можем да се насладим в „Коментара“ (Виганд, стр. 173).

„Конкуренцията бе въведена, защото се смяташе за благо за всички. За нея се *споразумяха*, направиха се *задружно* опити с нея ... по отношение на нея се *споразумяха* приблизително така, както ловци при лов могат да намерят за ... целесъобразно да се разпръснат по гората и да ходят на лов „поотделно“... Разбира се, сега се оказва ... че при конкуренцията не всеки получава ... своята изгода“.

иска и да знае. Изобщо тези немски философи въздигат собствената си местно-ограничена мизерност в нещо световно-историческо, въобразявайки си, че в най-важните по своето историческо значение отношения е липсвала само тяхната мъдрост, за да се завърши работата със „споразумение“ и всичко да се приведе в надлежния ред. Че с подобни фантазии далеч не се стига — това се вижда от примера на нашия Санчо“. *Ред.*

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „„Те“ трябва „да се споразумеят“ относно обществената хлебопекарна. Че тези „те“, тези „всички“, във всяка епоха и при различни отношения сами са различни индивиди с различни интереси — това, разбира се, съвсем не засяга нашия Санчо. Изобщо индивидите в цялата досегашна история са правили грешката, че не са усвоявали веднага безсмислената „мъдрост“, която нашите германски философи със задна дата бръщолевят за историята“. *Ред.*

„Оказва се“, че Санчо знае за лова точно толкова, колкото и за конкуренцията. Той говори не за хайка и не за лов с кучета, а за лов в необикновения смисъл на думата. Остава му още само да напише съгласно посочените по-горе принципи нова история на промишлеността и търговията и да създаде „Съюз“ за подобен необикновен лов.

В същия спокоен, сантиментален стил, достоен за селски вестник, той говори за отношението на конкуренцията към нравствеността.

„Онова от телесните блага, което човекът като такъв“ (!) „не може да задържи за себе си, ние нямаме право да му го отнемем — такъв е смисълът на конкуренцията, на свободата на занятие. Ние получаваме и това от духовните блага, което той не може да задържи. Неприкосновени са само *осветените* блага. Осветени и гарантирани — от кого?... От човека или от понятието, от понятието за дадено явление“. Като пример за подобни осветени блага той привежда „живота“, „свободата на личността“, „религията“, „честта“, „чувството за приличие“, „чувството за срам“ и т. н. (стр. 325).

Всички тези „осветени блага“ Щирнер „има право“ да отнеме в развитите страни, но не от „човека като такъв“, а от действителния човек — разбира се, по пътя на конкуренцията и в условията на конкуренцията. Огромният обществен преврат, извършен от конкуренцията, който превърна отношенията на буржоата помежду им и към пролетариите в чисто парични отношения, а всички споменати по-горе „осветени блага“ — в търговска стока, и който разруши за пролетариите всички естествено възникнали и традиционни отношения, например семейните и политическите заедно с цялата им идеологическа надстройка — тази могъща революция изхождаше, разбира се, не от Германия. Германия играеше в нея само пасивна роля: тя позволи да ѝ отнемат нейните осветени блага, без да получи за тях дори обичайната цена. Ето защо и нашият германски дребен буржоа познава само лицемерните уверения на буржоата относно моралните граници на конкуренцията — уверенията на същите буржоа, които всеки ден потъпкват „осветените блага“ на пролетариите, тяхната „чест“, „чувство за срам“, „свобода на личността“ и ги лишават дори от религиозно обучение. Тези служещи му за убежище „морални граници“ са за него истинският „смисъл“ на конкуренцията, а нейната действителност не съществува за нейния смисъл.

Санчо резюмира резултатите от своите изследвания върху конкуренцията в следната фраза:

„Свободна ли е конкуренцията, която държавата, този според бюргерския принцип върховен господар, натиква в хиляди граници?“ (стр. 347).

„Бюргерският принцип" на Санчо — да прави навсякъде от „държавата" „господар" и да смята произтичащите от начина на производство и общуване граници на конкуренцията за граници, в които „държавата" „ натиква" конкуренцията — се изказва тук още веднаж с подобаващо „възмущение".

„В най-последно време" до Санчо стигнаха „от Франция" всевъзможни новини (ср. Виганд, стр. 190), между другото и за овеществяване на лицата в конкуренцията и за разликата между конкуренция и съревнование. Но „бедният берлинчанин" „развали *от глупост* тези хубави неща" (Виганд, пак там, където със собствените му уста говори неговата нечиста съвест). „Така например той казва" на стр. 346 от „Книгата":

„Нима свободната конкуренция е действително свободна? Нещо повече, нима това действително е конкуренция, т. е. конкуренция на *лицата,* за каквато тя се представя само затова, че основава върху този титул своите права?"

Излиза, че госпожа Конкуренция се представя за нещо, защото тя (т. е. няколко юристи, политици или мечтателни дребни буржоа, които се влачат в опашката на нейната свита) основава върху този титул своите права. С помощта на тази алегория Санчо започва да приспособява „хубавите неща" „от Франция" към берлинския меридиан. Ние ще прескочим разгледаното вече по-горе абсурдно твърдение, че „държавата няма нищо против Моята особа" и следователно ми позволява да конкурирам, но само не ми дава „нещото" (стр. 347), и ще преминем направо към неговото доказателство, че конкуренцията не е конкуренция на лицата.

„Но конкурират ли в действителност *лицата?* Не, отново *само нещата!* Парите на първо място и т. н. В съревнованието единият винаги изостава от другия. Но има голяма разлика — дали липсващите средства могат да се придобиват с лична сила или се получават само по милост, само като подарък, и то така, че например по-бедният трябва да остави на по-богатия, т. е. да му подари, неговото богатство" (стр. 348).

„Ние му подаряваме" теорията за подаръка (Виганд, стр. 190). Нека той направи справка в първия попаднал му под ръка учебник по правото, в главата за „договора", дали един „подарък", който той „трябва да подари", е подарък. По този начин Щирнер ни „подарява" нашата критика на неговата книга, защото той „трябва да ни я остави, т. е. да я подари".

За Санчо не съществува фактът, че от двама конкуренти, които имат еднакви „неща", единият разорява другия. Че работниците конкурират един с друг, макар да не притежават „неща" (в Щирнеровия смисъл) — този факт също не съществува за него. Премахвайки конкуренцията между работниците, той изпълнява едно

от най-благочестивите желания на нашите „истински социалисти“, които няма да закъснеят най-горещо да му благодарят. Помежду си конкурирали „само нещата“, а не „лицата“. — Воюва само оръжието, а не хората, които боравят и са се научили да боравят с него. Хората са нужни тук само за да бъдат застреляни. — Така се отражава конкурентната борба в главите на дребнобуржоазните даскали, които пред лицето на съвременните борсови барони и памучни лордове се утешават с мисълта, че им липсва само „нещо-то“, за да проявят срещу него своята „лична сила“. Тази ограничена представа взема още по-комичен вид, ако вникнем малко по-внимателно в нещата, вместо да се ограничаваме с най-общото и популярното, като например „парите“ (които впрочем не са толкова популярни, колкото изглеждат). Към тези „неща“ спада между другото и това, че конкурентът живее в определена страна и определен град, където има същите предимства, както и неговите зава̀рени конкуренти; че взаимоотношението между града и селото е достигнало високо стъпало на развитие; че той конкурира при благоприятни географски, геологични и хидрографични условия; че в Лион той работи като фабрикант на коприна, в Манчестер — като памучен фабрикант, а в някоя предидуща епоха е бил например притежател на кораб в Холандия; че разделението на труда е получило в неговия производствен отрасъл — както и в другите, съвсем независещи от него области на промишлеността — висока степен на развитие; че средствата за съобщения му гарантират също такъв евтин транспорт, както и на неговите конкуренти; че той намира сръчни работници и опитни надзиратели. Всички тези необходими за конкуренцията „неща“ и изобщо способността за конкурентна борба на *световния пазар* (който той не познава и не може да познава поради своята теория за държавата и обществената хлебопекарна, но който за съжаление определя конкуренцията и способността за конкурентна борба) — всички тези „неща“ той нито може да придобие с „лична сила“, нито да „получи като подарък“ по „милост“ от „държавата“ (ср. стр. 348). Пруската държава, която се опита „да подари“ всичко това на своята Seehandlung[106], би могла да му разкаже някои твърде поучителни неща за това. Санчо се явява тук като кралско-пруски философ на Seehandlung, защото неговите разсъждения са подробен коментар на илюзията на пруската държава за нейното всемогъщество и на илюзията на Seehandlung за нейната способност за конкурентна борба. Трябва, впрочем, да отбележим, че конкуренцията започна като „конкуренция на лица“, притежаващи „лични средства“. Освобождаването на крепостните, първото условие за конкуренция, първото натрупване на „неща“ бяха чисто „лични“ актове. Ето защо, ако Санчо иска

да постави конкуренцията на лицата на мястото на конкуренцията на нещата, това значи, че той иска да се върне в изходната точка на конкуренцията, като си въобразява при това, че неговата добра воля и неговото необикновено-егоистично съзнание могат да дадат друга насока на развитието на конкуренцията.

Този велик мъж, за когото няма нищо свето и който не задава никакви въпроси за „природата на нещото“ и за „понятието за отношението“, трябва накрая да признае все пак за свещено „природата“ на разликата между лично и вещно и „понятието за отношението“ на двете тези качества и следователно трябва да се откаже от ролята на техен „творец“. Но тази свещена за него разлика — както той я установява в приведения откъс — може да бъде унищожена, без при това да се извърши „най-безмерно оскверняване“. Първо, той сам я унищожава, като твърди, че вещни средства могат да се придобиват с лична сила, и превръща по този начин личната сила във вещна власт. След това той може спокойно да се обърне към другите индивиди с моралния постулат да имат лично отношение към него. По същия начин мексиканците биха могли да поискат от испанците последните да ги убиват не с пушка, а с юмруци или заедно със свети Санчо „да ги хващат за гърлото“, за да имат „лично“ отношение към тях. — Ако някой индивид благодарение на добра храна, грижливо възпитание и физически упражнения е развил в себе си физическа сила и ловкост, а друг поради оскъдна и нездрава храна и разстроено от това храносмилане, поради липса на грижи през детството и прекомерно напрежение никога не е могъл да придобие „нещата“, необходими за да развие мускули — а камо ли да овладее тези „неща“ — то „личната сила“ на първия по отношение на втория е чисто вещна. Той не е придобил „липсващите средства с лична сила“, а, обратно, дължи своята „лична сила“ на наличните вещни средства. Впрочем, превръщането на личните средства във вещни и на вещните в лични е само една страна на конкуренцията, съвсем неотделима от нея. Изискването да се конкурира не с вещни, а с лични средства, се свежда до моралния постулат, че конкуренцията и обуславящите я отношения *трябва* да имат други последици, а не тези, които неизбежно произтичат от тях.

Ето още едно и този път заключително резюме на философията на конкуренцията:

„Конкуренцията страда от недостатъка, че не всеки има средства за конкуренция, защото тези средства се вземат не от *личността,* а от *случайността.* Болшинството няма средства и затова“ (о, „Затова“!) „е безимотно“. (стр. 349).

По-горе ние вече му посочихме, че в конкуренцията самата личност е случайност, а случайността — личност. Независимите от лич-

ността и необходими за конкуренцията „средства“ са условията за производство и общуване на самите лица, които се явяват в рамките на конкуренцията по отношение на тези лица като независима сила, като случайни за тях средства. Според Санчо освобождаването на хората от тези сили става благодарение на това, че хората избиват от главата си *представите* за тези сили или, по-точно, философските и религиозни извращения на тези представи, било чрез етимологична синонимика („състояние“ и „да бъдеш в състояние“), или чрез морални постулати (например: Да бъде всеки всемогъщо „Аз“), или чрез маймунски гримаси и идилично-фарсови тиради срещу „Светото“.

Още преди ние чухме оплакването, че в съвременното буржоазно общество „Аз“ именно заради държавата не може да реализира своята стойност, т. е. не може да прояви своите „способности“. Сега пък научаваме, че „особеността“ не му дава средства за конкуренция, че „неговата мощ“ съвсем не е мощ и че той си остава „безимотен“, макар че всеки предмет, „като *негов* предмет, е също негова *собственост*“. Опровержението на съгласния със себе си егоизъм е пълно. Но всички тези „недостатъци“ на конкуренцията ще изчезнат, щом „Книгата“ проникне във всеобщото съзнание. Дотогава Санчо продължава своята търговия с мисли, без впрочем да върши при това „добри дела“ и без „да върши работата най-добре“*.

II. Бунтът

С критиката на обществото завършва критиката на стария, светия свят. Посредством *бунта* ние прескачаме в новия, егоистичния свят.

Що е бунт изобщо, ние вече видяхме в „Логиката“: това е отказ от уважение към Светото. Тук обаче бунтът придобива свръх това и особен практически характер.

Революция = свет бунт.
Бунт = егоистична или светска революция.
Революция = преврат в съществуващите условия.
Бунт = преврат в Мене.
Революция = политическо или социално дело.
Бунт = Мое егоистично дело.
Революция = събаряне на съществуващото.
Бунт = съществуване на събарянето.

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Разликата между същност и явление се проявява тук напук на Санчо.“ *Ред.*

И т. н. и т. н. Стр. 422 и сл. Начинът, по който хората досега са събаряли света, който са заварвали, трябваше, разбира се, също да бъде обявен за свет и да му се противопостави „собствен" начин на разрушаване на съществуващия свят.

Революцията „е преврат в съществуващите условия, в съществуващото състояние или status, преврат в държавата или обществото и следователно е *политическо* или *социално* дело". Що се отнася до бунта, „макар че негова неизбежна последица е изменението на съществуващите условия, все пак той изхожда не от това изменение, а от *недоволството на хората от себе си*". „Той означава въстание на отделните индивиди, *въздигане* без оглед на устройството, което възниква от това. Революцията имаше за цел ново *устройство*, а бунтът води към това, да не позволяваме вече на *другите* да ни устройват, а да се устройваме сами. Той не е борба против съществуващото, защото ако успее, съществуващото загнва от само себе си; той е само освобождението Ми от властта на съществуващото. Изоставя ли съществуващото, то е мъртво и загива. Но тъй като Моята цел е не събарянето на нещо съществуващо, а Моето издигане над него, то Моята цел и Моето дело нямат политически или социален характер, а, напротив, като насочени към Мене и към Моята особеност, те са *егоистични*" (стр. 421, 422).

Les beaux esprits se rencontrent*. Това, което възвещаваше гласът на проповедника в пустинята, се сбъдна. Нечестивият Йоан Кръстител, „Щирнер", намери своя свет месия в лицето на „д-р *Кулман от Холщайн*". Слушайте:

„Вие трябва не да разрушавате и унищожавате преградите, които стоят на Вашия път, а да ги заобиколите и напуснете. — И когато Вие ги заобиколите и напуснете, те ще изчезнат от само себе си, защото няма да имат повече храна" („Царството на духа" и т. н., Женева, 1845, стр. 116).

Разликата между революцията и Щирнеровия бунт се състои не в това — както мисли Щирнер, — че първата е политическо или социално дело, а втората — егоистично дело, а в това, че революцията е дело, а бунтът не. Цялата безсмисленост на Щирнеровата противоположност веднага проличава в това, че той говори за „Революцията" като за юридическо лице, което трябва да се бори със „Съществуващото" — друго юридическо лице. Ако свети Санчо беше изучил различните *действителни* революции и революционни опити, той може би щеше да намери в тях ония форми, които смътно е предчувствувал, създавайки своя идеологичен „бунт"; той щеше да ги намери например у корсиканците, ирландците, руските крепостни и изобщо у нецивилизованите народи. Ако, по-нататък, той се беше интересувал от действителните, „съществуващи" при всяка революция индивиди и от техните отношения, вместо да се задоволява с чистото Аз и „Съществуващото", т. е. със субстанцията (фраза, за събарянето на която съвсем не е нужна революция,

* — Великите умове съвпадат. *Ред.*

а само един странствуващ рицар като свети Бруно), той може би щеше да разбере, че всяка революция и резултатите от нея са се обуславяли от тези отношения, от потребностите, и че „политическото или социално дело“ по никакъв начин не е представлявало противоположност на „егоистичното дело“.

Какво дълбоко разбиране за „революцията“ има свети Санчо, личи от следната негова мъдрост: „Макар че последица на бунта е изменението на съществуващите условия, все пак той изхожда не от това изменение.“ Това предполага като антитеза, че революцията изхожда „от изменението на съществуващите условия“, т. е. че революцията изхожда от революцията. Бунтът, напротив, „изхожда от недоволството на хората от себе си“. Това „недоволство от себе си“ отлично подхожда на предишните фрази за особеността и „съгласния със себе си егоист“, който винаги може да върви по „своя собствен път“, винаги е доволен от себе си и всеки миг е това, което може да бъде. Недоволството от себе си е или недоволство от себе си в рамките на определено положение, което обуславя цялата личност, например недоволството от себе си като работник, или моралното недоволство. Следователно в първия случай недоволство едновременно и главно от съществуващите отношения; във втория случай — идеологически израз на самите тези отношения, който съвсем не излиза извън техните рамки, а изцяло се отнася до тези отношения. Първият случай довежда според Санчо до революция; затова за бунта остава само вторият случай — *моралното* недоволство от себе си. „Съществуващото“ е, както знаем, „Светото“; следователно „недоволството от себе си“ се свежда до моралното недоволство от себе си като светия, т. е. като вярващ в Светото, в Съществуващото. Само на един недоволен даскал е можело да дойде на ум да основава разсъждението си за революцията и бунта върху доволството и недоволството, т. е. върху настроения, които изцяло спадат към дребнобуржоазния кръг, от който, както постоянно виждаме, свети Санчо черпи своето вдъхновение.

Ние вече знаем какъв смисъл има „излизането от рамките на съществуващото“. Това е старата фантазия, че държавата се разпада от само себе си, щом от нея излязат всичките ѝ членове, и че парите губят значението си, ако всички работници отказват да ги приемат. Вече в хипотетичната форма на това изречение се разкриват фантастиката и безсилието на благочестивото желание. Това е старата илюзия, че само от добрата воля на хората зависи да бъдат изменени съществуващите отношения и че съществуващите отношения не са нищо друго освен идеи. Самото изменение на съзнанието, изолирано от отношенията — с което философите се занимават като с професия, *занаят*, — е продукт на съществуващите усло-

вия и е неделимо от тях. Това идеално издигане над света е идеологическият израз на безсилието на философите по отношение на света. Тяхното идеологическо самохвалство всекидневно се разобличава от практиката.

Във всеки случай Санчо не се е „бунтувал" срещу своето собствено объркване, когато е писал тези редове. За него на едната страна е „изменението на съществуващите условия", а на другата — „хората", и двете страни са съвсем откъснати една от друга. Санчо съвсем не помисля, че от край време „условията" са били условия на тези хора и че тези условия никога не са можели да бъдат изменени, без да се изменят хората и ако обичате, без да са „недоволни от себе си" в старите условия. Той мисли, че нанася смъртен удар на революцията, като твърди, че тя има за цел ново устройство, докато бунтът води към това, да не позволяваме повече на другите да ни устройват, а да се устройваме Сами. Но вече от това, че „Ние" се устройваме „Сами", че бунтовниците сме „Ние", произтича, че отделният индивид въпреки цялата „вътрешна съпротива" на Санчо трябва „да се съгласи" да го „устройваме" „Ние", и следователно революцията и бунтът се различават само по това, че в случай на революция това се знае, а в случай на бунт се хранят илюзии. След това Санчо оставя под въпрос *„успява ли"* бунтът или не. Не е ясно защо бунтът да *не* „успее", а още по-малко ясно е защо да успее, щом всеки от бунтовниците върви само по собствения си път. Нали тук неизбежно биха се намесили светските отношения, които биха поставили бунтовниците пред необходимостта от *съвместно* дело, от дело, което да бъде „политическо или социално", независимо от това, дали то изхожда от егоистични мотиви или не. Друга „нищожна разлика", основана пак на объркване, е разликата, която Санчо прави между „събаряне" на съществуващото и „издигане" над него, като че ли при събарянето той не се издига над съществуващото, а при издигането не го събаря поне дотолкова, доколкото то съществува в самия него. Впрочем, нито с простото „събаряне", нито с простото „самоиздигане" не е казано абсолютно нищо; че и в революцията става „самоиздигане" — Санчо би могъл да заключи от обстоятелството, че във френската революция призивът „Levons-nous!"[107] беше популярен лозунг.

„Да се създават *учреждения* — такава е повелята" (!) „на революцията, *да се изправим* или *издигнем* — е искането на бунта. Революционните умове са били заети с избиране на *държавен строй* и целият този политически период е изпълнен с борба около държавния строй и свързаните с него въпроси, така както социалните таланти проявиха необикновена изобретателност в областта на обществените учреждения (фаланстери и тем подобни). *Да бъде свободен от всякакъв държавен строй* — ето към какво се стреми бунтовникът" (стр. 422)

Факт е, че френската революция имаше за последица редица учреждения; факт е, че Empörung* произлиза от думата „empor"**; факт е също, че през време на революцията и след нея се водеше борба за установяване на държавен строй; факт е също, че бяха съставени проекти на различни социални системи; не по-малко е факт, че Прудон говореше за анархия. От тези пет факта Санчо скърпва приведената по-горе фраза.

От факта, че френската революция доведе до „учреждения", Санчо заключава, че това изобщо е „повеля" на всяка революция. От това, че политическата революция беше политическа революция, в която социалният преврат получи същевременно официален израз като борба за държавен строй, Санчо, верен на своя маклер по историческите въпроси, заключава, че в нея се е водила борба за най-добрия държавен строй. Към това откритие с помощта на думичките „така както" той прибавя едно споменаване за социалните системи. В епохата на буржоазията се занимаваха с въпросите на държавния строй, „така както" в наше време са създадени различни социални системи. Такава е връзката в приведеното по-горе изречение.

От това, което казахме по-горе против Фойербах, следва, че миналите революции в условията на разделението на труда трябваше да водят към нови политически учреждения; от него също следва, че комунистическата революция, която унищожава разделението на труда, в последна сметка премахва политическите учреждения; и пак от него, най-после, произтича, че комунистическата революция ще се съобразява не с „обществените учреждения, създадени от изобретателните социални таланти", а с производителните сили.

Но „да бъде свободен от всякакъв държавен строй — ето към какво се стреми бунтовникът!" „Роденият свободен", който по начало е свободен от всичко, се стреми в края на дните да се освободи от държавния строй.

Трябва още да отбележим, че за възникването на Санчовия „бунт" са съдействували всевъзможните предишни илюзии на нашия наивник, между другото и вярата, че индивидите, които извършват революция, били свързани с идеална връзка и че тяхното „вдигане на щит" се ограничавало с това, да се издигне на щит едно ново понятие, натрапчива идея, призрак, привидение — „Светото" Санчо ги заставя да избият от главата си тази идеална връзка, благодарение на което в неговата представа революционерите се

* — бунт. *Ред.*
** — нагоре. *Ред.*

превръщат в някаква безразборна банда, която може още само „да се бунтува“. При това той е чувал, че конкуренцията е война на всички против всички, и това положение, смесено с неговата осквернена революция, образува главният фактор на неговия „бунт“.

„Търсейки — за по-голяма яснота — едно сравнение, Аз, противно на очакванията, си спомням за основаването на християнството“ (стр. 423). „Христос — научаваме ние тук — беше не революционер, а *въстанал бунтовник*. Ето защо за него беше важно *само* едно: „бъдете умни като змии““ (пак там).

За да отговаря на „очакванията“ на Санчо и на неговото „само“, втората половина от току-що приведения библейски текст (Евангелие от Матея, 10, 16) не трябваше да съществува: „ и кротки като гълъби“. Христос трябва тук за втори път да фигурира като историческо лице, за да играе същата роля, каквато по-горе монголците и негрите. И пак не е известно дали Христос трябва да служи за пояснение на бунта или бунтът — за пояснение на Христос. Християнско-германското лековерие на нашия светия се концентрира в твърдението, че Христос „изсушил източниците на живота на целия езически свят, с които съществуващата държава и без *това*“ (би следвало да каже: и без *него*) „трябваше да увехне“ (стр. 424). — Увяхнало цвете на попското красноречие! Виж по-горе за „Древните“. Впрочем, credo ut intelligam*, или за да мога да намеря „едно сравнение за по-голяма яснота“.

Ние вече видяхме от безброй примери, че на нашия светия навсякъде му идва на ум само *свещената* история, и то именно от такива места, където тя се появява „противно на очакванията“ само на читателя. „Противно на очакванията“ тя му идва на ум дори в „Коментара“, където Санчо на стр. 154 заставя „еврейските рецензенти“ в древния Йерусалим в противовес на християнското определение: бог е любов, да извикат: „Вие виждате, че християните проповядват вяра в езически бог; защото ако бог е любов, то той е бог Amor, богът на любовта!“ — Но „противно на очакванията“ Новият завет е написан на гръцки и „християнското определение“ гласи: *ὁ ϑεός ἀγάπη ἐστὶν*** (Първо послание на Иоана, 4, 16), докато „бог Amor, богът на любовта“, се нарича Ἔρως. Затова Санчо трябва още да обясни как тези „еврейски рецензенти“ са съумели да превърнат *ἀγάπη* в *ἔρως*. На това място в „Коментара“ Христос — пак „за по-голяма яснота“ — се сравнява със Санчо, при което трябва да се признае, че и двамата поразително си приличат, и двамата са „въплътени същества“, и най-малкото смеещият се наследник вярва, че те двамата съществуват и resp. са

* — вярвам, за да разбирам. *Ред.*
** — бог е добро. *Ред.*

единствени. Че Санчо е съвременният Христос — към тази „натрапчива идея“ е „устремена“ цялата му историческа конструкция.

Философията на бунта, която ни бе поднесена току-що във вид на лоши антитези и увяхнали цветя на красноречието, е в последна сметка само фанфаронска апология на парвенюто (парвеню — издигнал се бързо, издигнал се горе, бунтовник*. На всеки бунтовник противостои в неговото „егоистично дело“ специална действителност, над която той се стреми да се издигне, без да се съобразява с общите отношения. Той се стреми да се избави от съществуващото само доколкото то е пречка за него, а в останалото, напротив, той се стреми по-скоро да си го присвои. Тъкачът, „издигнал се“ до фабрикант, се избавя благодарение на това от своя стан и го напуща; в останалото всичко върви по своя път и нашият „успял“ бунтовник предявява на другите само лицемерното морално изискване да се издигнат също тъй бързо като него**. По този начин всички войнствени декламации на Щирнер се свеждат в последна сметка до морални нравоучения от басните на Гелерт и до спекулативни тълкувания на бюргерската мизерия.

Ние видяхме досега, че бунтът е всичко каквото желаете, само не дело. На стр. 342 научихме, че „методът на заграбването не заслужава презрение, а изразява *чистото дело на съгласния със себе си егоист*“. Собствено, би следвало да каже: на съгласните *един с друг* егоисти, тъй като в противен случай заграбването се свежда до нецивилизования „начин“ на крадците или до цивилизования „начин“ на буржоата и в първия случай няма успех, а във втория съвсем не е „бунт“. Трябва да се отбележи, че на съгласния със себе си егоист, който нищо не върши, съответствува тук *„чистото“* дело, дело, което единствено можеше да се очаква от един толкова бездеен индивид.

Мимоходом ние научаваме какво е създало плебса и можем отнапред да знаем, че това е отново една „догма“ и вярата в тази догма, в Светото, която вяра фигурира тук за разнообразие като греховно съзнание:

„Само вярата, че заграбването е *грях*, престъпление, само тази догма създава плебса ... Виновно е *само* старото греховно съзнание“ (стр. 342).

Вярата, че съзнанието е виновно за всичко, е догма, която прави от него бунтовник, а от плебса — грешник.

---

* Игра на думи: „Emporkömmling“ — „парвеню“, „Empörer“ — „бунтовник“. *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Такъв е старият морал на дребния буржоа, който смята, че светът ще бъде устроен най-добре, ако всеки сам по себе си се постарае да преуспее колкото може повече и ако той ни най-малко не се интересува от общия ход на нещата.“ *Ред.*

Противоположно на това греховно съзнание егоистът поощрява себе си, resp. плебса, към заграбване по следния начин:

„Ако Аз Си казвам: това, върху което се простира моята власт, е моя собственост, и обявявам за своя собственост всичко, за постигането на което Се чувствувам достатъчно силен и т. н." (стр. 340).

И така свети Санчо си казва, че иска да си каже нещо, призовава се да има това, което има, и формулира действителното си отношение като отношение на власт — перифраза, която е изобщо тайната на всичките му самохвалства. (Виж „Логиката".) След това той, който всеки миг е това, което може да бъде, и следователно има това, което може да има, различава своята реализирана, действителна собственост, която той отнася в сметка капитал, от своята възможна собственост, от своето нереализирано „чувство за сила", което той минава по сметка печалби и загуби. Това е истински принос в науката за счетоводството на собствеността в необикновения смисъл.

Какво собствено означава това тържествено „казвам", Санчо издава в едно вече приведено място:

„Ако Аз Си казвам ... то това всъщност е празен брътвеж."

Той продължава там:

„Егоизмът" казва на „безимотния плебс", за да го „изтребн": „Заграбвай и вземай, което Ти е нужно!" (стр. 341).

Колко „празен" е този „брътвеж" се вижда веднага от следния пример:

„В богатството на банкера Аз също не виждам нещо чуждо, както Наполеон — в земите на кралете. Ние" („Аз" се превръща внезапно в „Ние") „съвсем не се *боим да завоюваме* това богатство и вече търсим необходимите за това средства. Следователно Ние го освобождаваме от *духа на чуждост*, от който Се страхуваме" (стр. 369).

Колко малко Санчо е „освободил" богатството на банкера от „духа на чуждост", се вижда от благонамерения съвет, който той дава на плебса — „да завоюва" това богатство чрез заграбване. „Нека той заграби и види какво ще остане в ръцете му!" Ще остане не богатството на банкера, а ненужна хартия, „трупът" на това богатство, който е толкова богатство, колкото и „едно мъртво куче е още куче". Богатството на банкера е богатство само в рамките на съществуващите отношения на производство и общуване и може да бъде „завоювано" само в условията на тези отношения и със средствата, които имат сила в тях. Ако Санчо се бе опитал да се обърне към други видове богатство, той би се убедил, че и тук работата не стои по-

добре. По този начин „чистото дело на съгласния със себе си егоист" се свежда в края на краищата до едно извънредно мръсно недоразумение. „Ето къде може да заведе призракът" на Светото.

След като си каза това, което искаше да си каже, Санчо заставя разбунтувалия се плебс да каже това, което той му е подсказал. Работата е там, че Санчо е приготвил за случай на бунт възвание с практическо наставление към него, което трябва да бъде закачено във всички селски кръчми и да бъде разпространено сред селското население. Това възвание претендира за място в „Der hinkende Bote"[108] и в херцогско-насауския селски календар. Засега tendances incendiaires* на Санчо се ограничават със селото, с пропаганда сред ратаите и говедарките, без да засягат градовете, което за лишен път доказва колко успешно е „освободил" той едрата индустрия от „духа на чуждост". Но както и да е, ние ще приведем тук колкото може по-подробно този лежащ пред нас документ, който не трябва да бъде изгубен, за да може, „доколкото това зависи от Нас, да съдействуваме за разпространяването на една напълно заслужена слава". (Виганд, стр. 191.)

Възванието е напечатано на стр. 358 и сл. и започва със следните думи:

„С какво е осигурена Вашата собственост, Вие — привилегировани? С това, че Ние се въздържаме от нападение, следователно с *нашата* защита... С това, че Вие упражнявате *насилие* над Нас."

Най-напред с това, че ние се въздържаме от нападение, т. е. че упражняваме насилие *над самите себе си*, а после с това, че *Вие* упражнявате насилие над Нас. Cela va à merveille!** Да минем понататък.

„Ако Вие желаете нашето уважение, *купете* го на приемлива за Нас цена... Ние искаме само *оценка по достойнство*."

Най-напред „бунтовниците" искат да продадат своето уважение срещу „приемлива за тях" цена, а след това те обявяват „оценката по достойнство" за критерий на цената. Най-напред произволна цена, а след това цена, определяна независимо от произвола от законите на търговията, от производствените разходи и от отношението между търсенето и предлагането.

„Ние сме съгласни да Ви оставим Вашата собственост, ако Вие компенсирате надлежно това оставяне... Вие ще почнете да крещите за насилие, щом протегнем ръка... Без насилие Ние тях" (т. е. стридите, от които се наслаждават привилегированите) „не ще ги получим"... „Ние нищо не възнамеряваме да Ви вземем, абсолютно нищо."

* — подпалваческите тенденции. *Ред.*

** — Прекрасно! *Ред.*

Най-напред ние Ви я „оставяме“, след това Ви я вземаме и трябва да употребим „насилие“, а накрая предпочитаме нищо да не Ви вземем. Ние Ви я оставяме в случай, когато Вие сами се отказвате от нея; в миг на просветление, в единствения ни такъв миг, Ние наистина забелязваме, че това „оставяне“ е „протягане на ръце“ и употреба на „насилие“, но в края на краищата нас все пак не могат да ни упрекнат, че Ви „вземаме“ нещо. И с това работата се свършва.

„Ние се трудим по дванадесет часа с пот на челото, а Вие ни предлагате за това няколко гроша. В такъв случай вземете и Вие за своята работа *равна заплата* ... Никакво *равенство!*“

„Разбунтувалите се“ ратаи се оказват истински Щирнерови „творения“.

„Не Ви ли харесва това? Струва Ви се, че нашата работа е напълно достатъчно заплатена с получаваната заплата, а Вашата, напротив, заслужава заплата от много хиляди? Но ако Вие не оценявахте толкова високо Вашата работа и заплащахте по-добре Нашата, Ние бихме направили в случай на нужда и нещо по-важно от това, което Вие правите за много хиляди талера, а ако Вие получавахте такава заплата като Нас, Вие скоро бихте станали по-усърдни, за да получавате повече. Но ако Вие направите нещо, което ще Ни изглежда десет и сто пъти по-ценно от Нашата собствена работа — ах“ (ах, ти, смирен и верен роб!), „тогава Вие ще получите за това сто пъти повече; Ние обаче от своя страна също мислим да направим за Вас неща, за които Вие ще Ни плащате повече от обикновена надница“.

Най-напред бунтовниците се оплакват, че техният труд се заплаща много ниско. Накрая те обещават, че само срещу по-висока надница ще извършват работа, която „трябва да се заплаща повече, отколкото с обикновена надница“. По-нататък те си въобразяват, че ще направят необикновени неща, стига само да получават по-добра заплата, макар че същевременно те чакат от капиталиста необикновени дела едва тогава, когато неговата „заплата“ бъде намалена до равнището на тяхната. Най-после, след като извършват икономическия фокус на превръщане печалбата — тази необходима форма на капитала, без която те биха загинали заедно с капиталиста — в работна заплата, те извършват чудото да плащат „сто пъти повече“, „отколкото им дава тяхната собствена работа“, т. е. сто пъти повече, отколкото те изкарват. „Такъв е смисълът“ на горната фраза, ако Щирнер наистина „мисли това, което говори“. Но ако това от негова страна е само стилистична грешка, ако той иска да накара бунтовниците като общност да предложат на капиталиста сто пъти повече, отколкото печели *всеки един от тях,* то той ги кара да му предложат само това, което всеки капиталист вече и без това има в наше време. Защото е ясно, че трудът

на капиталиста, съединен с неговия капитал, има десет, resp. сто пъти по-голяма стойност от труда на отделния обикновен работник. И в този случай, както винаги, Санчо оставя всичко по старому.

„Ние ще се разберем някак си един друг, ако само се съгласим, че занапред никой не трябва да *подарява* нещо на другиго. Тогава Ние може би ще стигнем дори дотам, да плащаме прилична цена дори на сакатите, старците и болните, за да не умрат от глад и мизерия, защото ако искаме да живеят, Ние трябва да *заплатим* за осъществяването на Нашето желание. Аз казвам *да заплатим* — значи нямам предвид жалка *милостиня*".

Тази сантиментална прибавка за сакатите и т. н. трябва да покаже, че бунтуващите се ратаи на Санчо са се „издигнали" вече до оная висота на буржоазното съзнание, на която те не желаят нищо да подаряват и да получават в дар, смятайки, че достойнството и интересите на двете влизащи в отношение страни са осигурени, щом това отношение е взело формата на покупко-продажба.

След това гръмовно възвание на разбунтувалия се във въображението на Санчо народ следва практическото наставление във формата на диалог между земевладелеца и неговите ратаи, при което този път господарят се държи като Шелига, а ратаите — като Щирнер. В това практическо наставление a priori* се конструират по берлински английските стачки и френските работнически сдружения.

Водачът на ратаите: „Какво имаш Ти?"

Земевладелецът: „Аз имам имение от 1000 моргена".

Водачът: „А аз съм Твой ратай и отсега нататък ще обработвам Твоята земя само срещу един талер на ден."

Земевладелецът: „В такъв случай аз ще наема друг."

Водачът: „Ти няма да намериш никого, защото Ние, ратаите, няма да работим занапред при други условия и ако се намери някой, който да взема помалко, нека се пази от Нас. Ето и прислужницата иска сега също толкова и Ти няма да намериш нито една за по-ниска заплата."

Земевладелецът: „Ай, в такъв случай Аз ще се разоря!"

Ратаите в хор: „Не бързай! Ти навярно ще имаш толкова, колкото Ние имаме. А ако не, ние ще направим такава отстъпка, че Ти да можеш да живееш като Нас. — Никакво равенство!"

Земевладелецът: „Но Аз съм свикнал да живея по-добре!"

Ратаите: „Ние нямаме нищо против това, но това не е Наша работа; ако Ти можеш да спестиш повече, както и да е. Трябва ли Ние да се наемаме за понижена заплата, за да можеш Ти да живееш в охолство?"

Земевладелецът: „Но нали на Вас, необразованите хора, не Ви е нужно толкова много!"

Ратаите: „Ние ще вземаме малко повече, за да можем да получим образование, което и на Нас може да потрябва."

* — независимо от опита; тук в смисъл предварително. *Ред.*

Земевладелецът: „Но ако Вие разорите богатите, кой ще поддържа тогава изкуствата и науките?"

Ратаите: „Е, ще трябва всички заедно някак да се погрижим за това. Ние ще съберем помежду си, това ще даде добра сумичка. Вие богатите без друго купувате сега само най-блудкавите книги, плачливи изображения на мадони или няколко пъргави крачета на балерина."

Земевладелецът: „О, злополучно равенство!"

Ратаите: „Не, драги, почтени господарю, никакво равенство! Ние желаем да получим само това, което струваме, а ако Вие струвате повече, то Вие ще получите и повече. Ние искаме само *оценка по достойнство* и се надяваме да се покажем достойни за цената, която Вие ще плащате."

В края на този драматургичен шедьовр Санчо признава, че тук във всеки случай „е нужно единодушието на ратаите". Как се постига това единодушие, остава неизвестно. Ние научаваме само, че ратаите не възнамеряват да изменят по някакъв начин съществуващите отношения на производство и общуване, а искат само да изтръгнат от земевладелеца толкова пари, с колкото неговите разходи надвишават техните. Нашият благонамерен наивник не се интересува от това, че тази разлика в разходите, разпределена върху цялата маса пролетарии, ще даде на всеки от тях поотделно само дреболия и ни най-малко няма да подобри положението им. Към какво стъпало на развитие на селското стопанство се отнасят тези героични ратаи ние научаваме веднага след свършването на драмата, когато те се превръщат в „домашни слуги". Те живеят следователно в условията на патриархата, когато разделението на труда е още много слабо развито и когато целият им заговор „ще постигне крайната си цел" с това, че земевладелецът ще отведе техния водач в плевника и ще му отброи там няколко удара, докато в цивилизованите страни капиталистът ще ликвидира работата, като затвори за известно време предприятието си и предложи на работниците си да се „поразходят". Какъв изобщо практически смисъл открива Санчо в цялата конструкция на своето художествено произведение, колко строго той се придържа в рамките на правдоподобието, се вижда от неговата оригинална идея да организира стачка на ратаите, по-специално от неговата мисъл за сдружение на „прислужничките". Каква наивност да вярваш, че цената на житото на световния пазар ще зависи от исканията на тези източно-померански ратаи за по-висока работна заплата, а не от отношението между търсенето и предлагането! Наистина потресаещ е ефектът на поразителния екскурс на ратаите върху най-новата художествена литература, последната художествена изложба и модната балерина, поразителен дори след неочаквания въпрос на земевладелеца относно изкуството и науката. Спорещите се превръщат в приятели, щом засегнат тази литературна тема, и изпадналият в трудно положение

земевладелец дори забравя за миг заплашващото го разорение, за да изрази своята dèvoûment* по отношение на изкуството и науката. В заключение бунтовниците го уверяват в своята честност и правят успокоителната декларация, че те не се ръководят нито от долни интереси нито от разрушителни тенденции, а от най-чисти морални мотиви. Те искат само оценка по достойнство и се кълнат в своята чест и съвест, че ще се окажат достойни за по-високата заплата. Всичко това има единствената цел да осигури на всекиго Неговото, неговото честно и заслужено възнаграждение, „честно спечелената наслада". Не може, разбира се, да се иска от тези порядъчни хора да знаят факта, че заплатата, за която става дума, се определя от състоянието на пазара на труда, а не от нравственото възмущение на няколко литературно-образовани ратаи.

Тези източно-померански бунтовници са толкова скромни, че въпреки своето „единодушие", което открива пред тях съвсем други възможности, предпочитат да си останат слуги, както и преди, при което „талерът надница" е най-голямото им желание. Напълно естествено е поради това, че не те поучават намиращия се в тяхна власт земевладелец, а той — тях.

„Твърдият дух" и „здравото самосъзнание на домашния слуга" се изразява и в „твърдия" и „здрав" език, на който говорят той и неговите другари. „Може да ... е ... *ще трябва* всички заедно някак да се погрижим за това ... добра сумичка ... — драги, почтени господарю ... както и да е". Още преди това във възванието се казваше: „В случай на нужда ... ах ... ние *мислим* да направим ... може би ... може да се случи, кой знае и т. н.". — Може да се помисли, че ратаите също са възседнали славния кон Клавиленьо**.

Така целият шумен „бунт" на нашия Санчо се свежда в края на краищата до една стачка, но стачка в необикновения смисъл, именно до берлинизирана стачка. Докато действителните стачки в цивилизованите страни образуват винаги само подчинена част от работническото движение, защото по-общото обединяване на работниците довежда до други форми на движението, Санчо се опитва да представи своята дребнобуржоазна карикатурна стачка като последна и най-висока форма на световноисторическата борба.

Вълните на бунта ни изхвърлят сега на брега на обетованата земя, където тече мляко и мед, където всеки благочестив израилтя-

* — самоотверженост. *Ред.*

** По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Във Франция се произвежда сравнително повече, отколкото в Източна Померания. Във Франция според Мишел Шевалие се падат, ако цялата годишна продукция се разпредели равномерно между населението, 97 франка на човек, което прави на семейство ...". *Ред.*

нин седи под своята смоковница и където е изгряло хилядогодишното царство на „разбирателството".

III. Съюзът

В главата за бунта ние най-напред запознахме читателя със самохвалството на Санчо, а след това проследихме „чистото дело на съгласния със себе си егоист" в неговия практически вид. Преминавайки към „Съюза", ние ще тръгнем по обратния път: най-напред ще разгледаме предлаганите от нашия светия положителни институции, а след това пътьом ще разгледаме неговите илюзии относно тези институции.

1. Поземлена собственост

„Ако не желаем да оставяме повече земята в ръцете на поземлените собственици, а искаме да я присвоим за *Себе си*, то за тази цел Ние се обединяваме, образуваме *Съюз*, société" (дружество), *„което Се обявява за собственик*; ако Нашият план успее, поземлените собственици ще престанат да бъдат такива". — „Земята" ще стане тогава „собственост на завоевателите... И тези взети в тяхната маса отделни индивиди ще се отнасят със земята не по-малко произволно от изолирания отделен индивид, или от така наречения propriétaire.* Следователно и в този случай се запазва *собствеността*, и то дори във формата на *„изключителност"*, като *човечеството*, това велико общество, изключва *отделния индивид* от своята собственост и му дава може би само част от нея под аренда като възнаграждение... Така ще си остане и бъде и занапред. Това, в което *всички* желаят да имат свой *дял*, ще бъде отнето от индивида, който желае да го има само за себе си, и ще бъде направено *общо достояние*. Всеки има в него като в *общо достояние* свой *дял* и този дял е негова собственост. Така и при нашите стари отношения една къща, принадлежаща на пет наследника, е тяхно общо достояние; обаче една пета от дохода е собственост на всеки един от тях" (стр. 329, 330).

След като нашите храбри бунтовници образуваха Съюз, дружество, и в този вид си завоюваха парче земя, това „société", това юридическо лице, „се обявява" за *„собственик"*. За да се избегне недоразумение, авторът веднага прибавя, че „това дружество *изключва* отделния индивид от собствеността и му дава, може би, само част от нея под аренда като възнаграждение". По такъв именно начин свети Санчо присвоява за себе си и за своя „Съюз" своята представа за комунизма. Читателят помни, разбира се, че в своето невежество Санчо упрекваше комунистите, че желаели да превърнат обществото във върховен собственик, който давал на отделния индивид неговото „достояние" в ленно владение.

---

* — собственик *Ред.*

Интересно е по-нататък какви надежди за „дял в общото достояние“ дава Санчо на своите хора. Малко по-късно същият Санчо казва пак против комунистите: „Дали имуществото принадлежи на общността, която Ми предоставя дял от това имущество, или на отделни собственици, това за мене е една и съща принуда, тъй като и в двата случая Аз съм безсилен да направя нещо“ (затова неговата „съвкупна маса“ му „отнема“ това, което тя не иска да принадлежи само на него, като по този начин го заставя да почувствува властта на съвкупната воля).

Трето, ние тук отново срещаме „изключителността“, в която той така често упрекваше буржоазната собственост, оплаквайки се, че „не му принадлежи дори жалкото парче земя, на което той се мотае“: той има по-скоро само правото и възможността да се блъска на това парче земя като жалък, потиснат крепостен селянин.

Четвърто, Санчо си присвоява тук ленната система, която той за голямо свое огорчение откри във всички форми на обществото, съществували досега в действителност или само в проект. Неговото „дружество“ от завоеватели се държи приблизително като „съюзите“ на полудивите германци, които завоюваха римските провинции и създадоха там груба ленна система, още силно пропита от стария племенен бит. То дава на всеки отделен индивид парче земя „като възнаграждение“. На стъпалото, на което се намират Санчо и германците от шестия век, ленната система действително съвпада още в много отношения със системата на „възнаграждение“.

Впрочем от само себе си се разбира, че племенната собственост, която Санчо възстановява тук, ще трябва много скоро отново да доведе до съществуващите сега отношения. Санчо сам чувствува това, провиквайки се: „Така ще си *остане* и“ (хубаво И!) *„бъде и занапред“*. А накрая със своя забележителен пример за къщата, принадлежаща на пет наследника, той доказва, че съвсем няма намерението да излезе извън рамките на нашите стари отношения. Целият му план за организиране на поземлената собственост цели само да ни доведе по заобиколен исторически път обратно до дребнобуржоазната наследствена аренда и до семейната собственост на германските имперски градове.

За нашите стари, т. е. съществуващи сега, отношения Санчо е усвоил само юридическата безсмислица, че отделните индивиди, или propriétaires*, се отнасят с поземлената собственост „произволно“. В „Съюза“ този въображаем „произвол“ ще се осъществява от „дружеството“. За „Съюза“ е толкова безразлично какво ще стане със земята, че „може би“ „дружеството“ ще даде под аренда на отдел-

---

* — собственици. *Ред.*

ните индивиди парчета земя, а може би не. Всичко това е съвсем безразлично. — Това, че с определена организация на земеделието е неразривно свързана определена форма на дейност, подчинена на определено стъпало на разделението на труда, Санчо, разбира се, не може да знае. Но всеки друг вижда колко малко способни са проектираните тук от Санчо дребни крепостни селяни на това, „всеки от тях да стане всемогъщо Аз" и колко малко е сходството между тяхната собственост върху жалките парчета земя и толкова прославената „собственост върху всичко". В действителния свят общуването на индивидите зависи от техния начин на производство и поради това Санчовото „може би" съвсем проваля може би целия му Съюз. Но „може би", или по-точно несъмнено тук се разкрива истинският възглед на Санчо върху формата на общуване в Съюза, именно възгледът, че егоистичното общуване има за своя основа Светото.

Санчо демонстрира тук първото „учреждение" на своя бъдещ Съюз. Бунтовниците, които се стремяха да станат „свободни от държавен строй", „сами се устройват", „избирайки" си „строй" на поземлената собственост. Ние виждаме, че Санчо беше прав, като не си даваше блестящи надежди във връзка с новите „институции". Но ние виждаме същевременно, че той заема видно място между „социалните таланти" и че е „необикновено изобретателен в областта на обществените учреждения."

2) Организация на труда

„Организацията на труда засяга само такива работи, които могат да бъдат извършени за Нас от другите — такива са например клането на добитък, земеделието и т. н.; другите работи си остават егоистични, защото например никой не може да създаде вместо Тебе Твоите музикални произведения, да завърши нахвърляните от Тебе картини и т. н. Никой не може да създаде произведенията на Рафаел вместо самия него. Това са работи на единствения индивид, които може да изпълни само този единствен, докато първите следва да се нарекат *човешки* работи" (на стр. 356 те се отъждествяват с *„общополезните"* работи), „тъй като *собственото* играе тук нищожна роля и едва ли не *всеки човек* може да бъде обучен на тях (стр. 355).

„Относно човешките работи за Нас винаги е полезно да се споразумеем, та те да не отнемат цялото ни време и цялата ни сила, както при конкуренцията... Но за кого трябва да бъде спечелено време? За какво е нужно на човека повече време, отколкото е необходимо за възстановяване на изтощената му работна сила? Комунизмът не дава отговор на това. За какво? За да се наслаждава на себе си като Единствен, след като е извършил своето като човек" (стр. 356, 357).

„Посредством труда Аз мога да изпълнявам функциите на президент, министър и т. н. Тези длъжности изискват само общо образование, именно такова образование, което е достъпно за всички... Но ако всеки може да заема тези

длъжности, то едва единствената, свойствена само на отделния индивид сила им дава така да се каже живот и значение. Ако един индивид изпълнява своите задължения не като обикновен човек, а влага в тях силата на своята единственост, това още не му се заплаща, ако той е платен изобщо само като чиновник или министър. Ако той заслужава Вашата благодарност и ако Вие искате да запазите за себе си тази достойна за благодарност сила на Единствения, Вие трябва да му плащате не просто като на човек, който прави само нещо човешко, а като на човек, който върши нещо единствено" (стр. 362, 363).

„Ако Ти си в състояние да доставяш радост на хиляди, то хиляди ще започнат да Ти плащат за това; защото от Тебе зависи да прекратиш своята дейност, затова те трябва да Ти плащат за нея" (стр. 351).

„Не може да се установи обща тарифа за заплащане на Моята единственост, както за онези работи, които Аз върша като човек. Само за тези последните може да бъде установена тарифа. Ето защо установявайте обща тарифа за човешките работи, но не лишавайте Вашата единственост от това, което ѝ се пада според заслугите" (стр. 363).

Като пример на организация на труда в „Съюза" на стр. 365 се привеждат споменатите вече по-горе обществени хлебопекарни. В условията на предположеното по-горе вандалско парцелиране тези обществени учреждения трябва да са истинско чудо.

Най-напред трябва да бъде организиран човешкият труд и по този начин да бъде съкратен, за да може след това нашият странствуващ калфа, завършил рано своята работа, „да се наслаждава от себе си като Единствен" (стр. 357); а на стр. 363 „насладата" на Единствения се свежда вече до това, което той допълнително е припечелил. — На стр. 363 жизнедейността на Единствения идва вече не веднага след човешката работа, а човешката работа може да се изпълнява като единствена и в такъв случай изисква допълнително възнаграждение. Иначе Единственият, който се интересува съвсем не от своята единственост, а от по-високата заплата, би могъл да сложи под миндера своята единственост и напук на обществото да се задоволи с ролята на обикновен човек, изигравайки по този начин лоша шега на самия себе си.

Съгласно стр. 356 човешката работа съвпада с общополезната, а съгласно стр. 351 и 363 — единствената работа се разкрива именно в това, че тя като общополезна или поне като полезна за много хора се заплаща допълнително.

И така, организацията на труда в „Съюза" се състои в отделянето на човешката работа от единствената работа, в установяване на тарифа за първата и в измъкването на допълнително възнаграждение за втората. Това допълнително възнаграждение е пак двояко: първо, за единственото изпълнение на *човешката* работа, и, второ, за единственото изпълнение на *единствената* работа, което изисква особено сложно счетоводство, тъй като това, което вчера е било единствена работа (например преденето на памучна прежда № 200), ста-

ва днес човешка работа, и тъй като единственото изпълнение на човешките работи изисква постоянно самошпиониране в собствен интерес и всеобщо шпиониране в обществен интерес. Следователно целият този важен организационен план се свежда до напълно дребнобуржоазно усвояване на закона за търсенето и предлагането, който съществува днес и е развит от всички икономисти. Санчо би могъл да намери още у Адам Смит обяснението, а у американеца Купер количествената формулировка на закона, съгласно който се определя цената на ония видове труд, които той смята за единствени, например на труда на танцьорката, на видния лекар или адвокат. Най-новите икономисти обясниха въз основа на този закон високото заплащане на това, което те наричат travail improductif*, и ниското заплащане на селскостопанските надничари, както и изобщо всички неравенства в работната заплата. Така с божия помощ ние отново стигаме до конкуренцията, но толкова западнала, че Санчо може да предлага установяване на тарифа, нормиране на работната заплата по законодателен ред, както някога през XIV и XV век.

Заслужава да се спомене още, че идеята, която Санчо изтъква тук, се среща също като нещо съвсем ново у господин месия — доктор Георг Кулман от Холщайн.

Това, което Санчо нарича тук човешки работи, е с изключение на неговите бюрократични фантазии същото, което обикновено се разбира под машинен труд и което с развитието на промишлеността все повече се прехвърля върху машината. Наистина, в „Съюза" при наличието на изобразената по-горе организация на земевладението използуването на машини е невъзможно и затова съгласните със себе си крепостни селяни предпочитат да се споразумяват помежду си за тези работи. Що се отнася до „президентите" и „министрите", Санчо — this poor localized being**, както би се изразил Оуен — съди за тях само по непосредствено заобикалящата го среда.

Тук, както и навсякъде, на Санчо не му върви с неговите практически примери. Така, той мисли, че „никой не може да създаде вместо Тебе Твоите музикални произведения, да завърши нахвърляните от Тебе картини. Никой не може да създаде произведенията на Рафаел вместо самия него." Обаче Санчо е можел да знае, че не самият Моцарт, а друг композитор е написал по-голямата част от Моцартовия „Реквием" и го завършил, че Рафаел е „изпълнил" сам нищожна част от своите фрески.

Той си въобразява, че тъй наречените организатори на труда[109] искали да организират цялата дейност на всеки индивид, докато

* — непроизводителен труд. *Ред.*

** — това мизерно местно-ограничено същество. *Ред.*

именно те правят разлика между непосредствено производителен труд, който трябва да бъде организиран, и не непосредствено производителен труд. Що се отнася до последния вид труд, организаторите съвсем не са мислили, както си въобразява Санчо, че всеки трябва да изпълнява труда на Рафаел, а че всеки, у когото се крие един Рафаел, трябва да има възможност безпрепятствено да се развива. Санчо си въобразява, че Рафаел е създал своите картини независимо от съществуващото по негово време в Рим разделение на труда. Ако сравни Рафаел с Леонардо да Винчи и Тициан, той може да види до каква степен художествените произведения на първия са били обусловени от възникналия под флорентинско влияние тогавашен разцвет на Рим, произведенията на Леонардо — от обстановката във Флоренция, а по-късно трудовете на Тициан — от развитието на Венеция, което имало съвсем друг характер. Рафаел, както и всеки друг художник, е бил обусловен от постигнатите преди него технически успехи в изкуството, от организацията на обществото и разделението на труда в неговата местност и, най-после, от разделението на труда във всички страни, с които неговата местност е имала връзки. Ще успее ли индивид като Рафаел да развие своя талант, зависи изцяло от търсенето, което на свой ред зависи от разделението на труда и от породените от него условия за образование на хората.

Провъзгласявайки единствеността на научния и художествения труд, Щирнер стои тук още далеч под равнището на буржоазията. Сега вече е признато за необходимо да се организира тази „единствена“ дейност. Орас Верне нямаше да има време да създаде и една десета от своите картини, ако ги бе разглеждал като работи, които „може да извърши само този Единствен“. Огромното търсене на водевили и романи в Париж извика на живот една организация на труда за тяхното производство, която все още дава по-добри неща от нейните „единствени“ конкуренти в Германия. В астрономията хора като Араго́, Хершел, Енке и Бесел сметнаха за необходимо да се организират за съвместни наблюдения и едва след това получиха някои сносни резултати. В историографията за „Единствения“ е абсолютно невъзможно да създаде нещо, а французите и в тази област отдавна надминаха другите народи благодарение на организацията на труда. Впрочем, ясно е, че всички тези организации, основани върху съвременното разделение на труда, все още довеждат до крайно ограничени резултати, представлявайки крачка напред само в сравнение с досегашната тясна обособеност.

Освен това необходимо е още да се изтъкне специално, че Санчо смесва организацията на труда с комунизма и дори се чуди, за-

що „комунизмът“ не му дава отговор на неговите съмнения по повод на тази организация. Така гасконският селски момък се чуди, защо Араго не може да му каже на коя звезда господ бог е въздигнал своя престол.

Изключителната концентрация на художествен талант в отделни индивиди и свързаното с това задушаване на този талант в широката маса е последица от разделението на труда. Ако дори при известни обществени отношения всеки индивид беше отличен живописец, това съвсем не би изключвало възможността всеки да бъде и оригинален живописец, така че и тук разликата между „човешки“ и „единствен“ труд се свежда до проста безсмислица. Във всеки случай при комунистическа организация на обществото отпада подчинението на художника на местната и националната ограниченост, което изцяло произтича от разделението на труда, а също и затварянето на художника в рамките на определено изкуство, благодарение на което той е изключително живописец, скулптор и т. н., така че вече само названието на неговата дейност достатъчно изразява ограничеността на неговото професионално развитие и зависимостта му от разделението на труда. В комунистическото общество няма живописци, а най-много хора, които между другото се занимават с живопис.

Санчовата организация на труда ясно показва до каква степен всички тези философски рицари на „субстанцията“ се задоволяват просто с фрази. Толкова прославяното от всички тях подчинение на „субстанцията“ на „субекта“, свеждането на „субстанцията“, господствуваща над „субекта“, до проста „акциденция“ на този субект се оказва „празен брътвеж“*. Ето защо, те постъпват благоразумно, като не се спират по-дълго върху разделението на труда, върху материалното производство и материалното общуване, от които именно зависи подчинението на индивидите на определени отношения и на определен вид дейност. У тях изобщо цялата работа се свежда до това, да съчиняват нови фрази за тълкува-

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „Ако Санчо се отнасяше сериозно към своите фрази, той би трябвало да се насочи към разглеждане на разделението на труда. Но той благоразумно не е направил това, като е приел без най-малко колебание съществуващото разделение на труда, за да го използува за своя „Съюз“. При по-близко разглеждане на този предмет той, разбира се, би намерил, че разделението на труда не се унищожава, ако някой „го избие от главата си“. Борбата на философите против „субстанцията“ и тяхното съвсем пренебрежително отношение към разделението на труда — материалната основа, от която е възникнал фантомът на субстанцията, — доказват само, че тези герои мислят само за унищожаването на фразите, а съвсем не за изменяване на отношенията, от които е трябвало да възникнат тези фрази.“ *Ред.*

не на съществуващия свят, които толкова по-определено вземат характер на смешно самохвалство, колкото повече те си въобразяват, че са се издигнали високо над света, и колкото повече противопоставят себе си на света. Печален пример за това е Санчо.

3) *Пари*

„Парите са стока, и при това съществено *средство* или богатство, защото те предпазват богатството от вкостеняване, запазват го в текущ вид и съдействуват за неговото обръщение. Ако знаете по-добро средство за размяна, добре; но това пак ще бъде някаква разновидност на парите“ (стр. 364).

На стр. 353 парите се определят като „намираща се в обръщение или циркулираща собственост“.

И така, в „Съюза“ се запазват парите, тази чисто обществена собственост, лишена от всичко индивидуално. Че Санчо се намира изцяло в плен на буржоазните възгледи, показва неговият въпрос за по-добро средство за размяна. Следователно той най-напред предпоставя, че средство за размяна е изобщо необходимо, а след това твърди, че не познава друго средство за размяна освен парите. Той ни най-малко не се замисля над това, че всеки кораб, всяка железница, които превозват стоки, са също средства за размяна. Ето защо, за да не говори просто за средство за размяна, а специално за парите, той е принуден да включи и останалите определения на парите: че те са всеобщо, намиращо се в обръщение и циркулиращо средство за размяна, че те запазват в текущ вид всяка собственост, и т. н. С това се появяват и икономическите определения, които Санчо не познава, но които именно конституират парите, а с тях и цялото сегашно състояние, класовото стопанство, господството на буржоазията и т. н.

Но най-напред ние научаваме нещо за — твърде оригиналния — ход на паричните кризи в „Съюза“.

Възниква въпросът:

„Откъде да се вземат пари?... Плащат не с пари, поради което може да настъпи недостиг на пари, а със своето състояние, само благодарение на което ние сме състоятелни... Не парите Ви вредят, а Вашата неспособност да добиете пари.“

И ето, че ни се поднася моралното наставление:

„Проявете Своята състоятелност, стегнете се — и няма да Ви липсват пари, Ваши пари, пари с Ваш знак... Знай, че Ти имаш толкова пари, колкото власт, защото имаш цена, каквато Ти си завоювал“ (стр. 353, 364).

Във властта на парите, в обособяването на всеобщото разменно средство като самостоятелна сила както по отношение на

обществото, така и по отношение на отделния индивид, се проявява изобщо най-ярко обособяването на отношенията на производство и общуване. Следователно Санчо, както обикновено, нищо не знае за връзката на паричните отношения с цялото производство и с общуването. Като добър бюргер той спокойно оставя в сила парите, което не може да бъде другояче при неговото разбиране на разделението на труда и организацията на земевладението. За съгласния със себе си егоист веществената власт на парите, която ярко се проявява в паричните кризи, потискайки във формата на перманентно безпаричие „изпитващия страст към покупките" дребен буржоа, е също много неприятен факт. За да излезе от затруднението, нашият егоист обръща надолу с главата обикновената представа на дребния буржоа, създавайки по този начин привидността, като че ли отношението на индивидите към властта на парите е нещо, което зависи само от личния произвол. Този сполучлив обрат му дава след това възможност да държи на смаяния и вече и без това обезкуражен от безпаричието дребен буржоа една морална проповед, наситена със синонимика, етимология и пре́глас, пресичайки по този начин, без много да му мисли, всички неудобни въпроси за причините на паричната нужда.

Паричната криза се състои преди всичко в това, че всички „състояния" изведнаж се обезценяват по отношение на разменното средство и не са „в състояние" да се справят с парите. Кризата съществува именно тогава, когато *не може* вече да се плаща със своето „състояние", а *трябва* да се плаща с пари. А това на свой ред става не защото настъпва недостиг от пари, както си въобразява дребният буржоа, който съди за кризата по своята лична нужда, а защото се проявява специфичната разлика между парите като *всеобща* стока, като „намираща се в обръщение и циркулираща собственост" и всички други *специални* стоки, които изведнаж престават да бъдат намираща се в обръщение собственост. Ние тук няма да се занимаваме в угода на Санчо с причините на това явление. Санчо утешава безпаричните и безутешни бакали преди всичко с това, че не парите са причината за безпаричието и за цялата криза, а тяхната неспособност да добият пари. Не арсеникът е виновен, че някой, който го е взел, умира, а неспособността на неговия организъм да смели арсеника.

В началото Санчо определи парите като съществено и при това *специфично* достояние, като всеобщо средство за размяна, като пари в обикновения смисъл; но като вижда до какви трудности би довело това, той изведнаж обръща всичко наопаки и обявява всяко достояние за пари, за да създаде привидността на личната власт. Възникващата при криза трудност се състои именно в

това, че „всяко състояние“ престава да бъде „пари“. Впрочем всичко това се свежда до практиката на буржоата, който приема „всяко състояние“ вместо плащане дотогава, докато то е пари, и започва да се опъва едва тогава, когато става трудно това „състояние“ да се превърне в пари, вследствие на което той престава да го разглежда като „състояние“. Възникващата през време на криза трудност се състои по-нататък именно в това, че Вие, дребните буржоа, към които Санчо се обръща тук, вече не можете да заставите да циркулират пари с Ваш знак, Ваши полици, че от Вас се искат пари, на които Вие не можете да оставите никакъв знак и по които никой човек не може да се досети, че са минали през Вашите ръце.

Най-после Щирнер превръща буржоазния девиз: „Ти струваш толкова, колкото пари имаш“, в девиза: „Ти имаш толкова пари, колкото струваш“ — което нищо не променя, а създава само привидността на лична власт и изразява тривиалната буржоазна илюзия, че всеки сам е виновен, че няма пари. Така Санчо се справя с класическата буржоазна максима: L'argent n'a pas de maître* и може сега да се изкачи на катедрата на проповедника и да извика: „Проявете Своята състоятелност, стегнете се — и няма да Ви липсват пари.“ Je ne connais pas de lieu à la bourse ou se fasse le transfert des bonnes intentions**. Той е трябвало още да прибави само: „Извоювайте си кредит knowledge is power***, по-трудно е да се спечели първият талер, отколкото последният милион, бъдете умерени и използувайте разумно своите парици, а главното — не се размножавайте толкова много“ и т. н. — и тогава вместо едното магарешко ухо, би показал и двете. Впрочем, у нашия герой, за когото всеки е това, което може да бъде, и прави това, което може да прави, всички глави завършват с морални постулати.

Следователно паричната система в Щирнеровия Съюз е просто съществуващата сега парична система, изразена на разкрасяващия и идилично-сантиментален език на германския дребен буржоа.

След като Санчо парадира по този начин с ушите на своето магаре, Дон Кихот-Шелига се изправя в целия си ръст и произнася тържествена реч за съвременното странствуващо рицарство, при което парите се превръщат в Дулцинея Тобозска, а фабрикантите и търговците en masse**** в рицари, именно в рицари на печалбата. Речта има и страничната цел да докаже, че тъй като парите са

* — Парите нямат господар. *Ред.*

** — Аз не знам място на борсата, където да се продават добри намерения. *Ред.*

*** — знанието е сила. *Ред.*

**** — масово. *Ред.*

„съществено средство", те са също „по същината си дъщеря"*. И той протегна десница и каза:

„От парите зависи щастието и нещастието. В буржоазния период те са сила, защото само ги ухажват като девойка" (говедарка, per appositionem Дулцинея), „но никой не се свързва с тях чрез неразривни брачни връзки. В конкуренцията възкръсва цялата романтика и рицарство на ухажването на скъп предмет. Парите — предмет на страстта — се похищават от смелите рицари на печалбата" (стр. 364).

Сега Санчо дълбоко разбра защо в буржоазния период парите са власт — именно, първо, защото от тях зависи щастието и нещастието, и второ, защото те са *девойка*. Той научи по-нататък защо може да изгуби своите пари: именно защото никой не се свързва с една девойка чрез неразривни брачни връзки. Сега бедният човечец знае от какво зависи неговото положение.

След като произведе по този начин бюргера в рицар, Шелига произвежда комуниста в бюргер, и то в бюргер-съпруг по следния начин:

„Който е щастлив, той отвежда годеницата у дома си. Босякът е щастлив, той я въвежда в своя дом, в *обществото*, и нарушава нейната моминска невинност. В дома му тя вече не е годеница, а жена, и с девствеността се губи и моминското име. Като домакиня девойката — олицетворение на парите — се нарича *труд*, защото *труд* е името на мъжа. Тя е достояние на мъжа. — За да завършим картината, трябва да прибавим, че детето на труда и на парите е пак девойка" („по същината си дъщеря"), „неомъжена" (нима Шелига е видял някога девойка да излезе „омъжена" от майчината утроба?) „Следователно — пари" (след приведеното по-горе доказателство, че всички пари са „неомъжена девойка", от само себе си става ясно, че „всички неомъжени девойки" са „пари"), „следователно — пари, но водещи своя *несъмнен* произход от труда, техния баща" (toute recherche de la paternité est interdite[110]). „Формата на лицето, целият облик има друг израз" (стр. 364, 365).

Тази венчално-погребално-кръщелна история, разбира се, вече сама по себе си достатъчно доказва, че тя „по същината си е дъщеря" на Шелига, и то дъщеря от „несъмнен произход". Крайната причина за нейното съществуване обаче е невежеството на неговия бивш коняр Санчо. Това ясно се вижда накрая, когато ораторът отново е обхванат от тревога за „знака" на парите, показвайки с това, че той все още смята металическите пари за най-важното средство за обръщение. Ако той се беше интересувал повече от икономическите отношения на парите, вместо да им плете зелен момински венец, той щеше да научи, че — да не говорим за държавните ценни книжа, акции и т. н. — по-голямата част от средствата за обръщение съставляват менителниците, че книжните пари обра-

* Ср. „Светото семейство", стр. 266. (Виж настоящото издание, том 2, стр. 185. *Ред.* [Бълг. изд., стр. 180]).

зуват сравнително твърде малка част от тях, а металическите — още по-малка. В Англия например в обръщение се намират 15 пъти повече пари в менителници и банкноти, отколкото в металичен вид. Що се отнася до металическите пари, те се определят изключително от производствените разходи, т. е. от труда. Затова сложният Щирнеров процес на възпроизвеждане на потомството тук беше съвсем излишен. — Тържествените размишления на Шелига за някакво основаващо се на труда и все пак различно от съвременните пари средство за размяна, което той бил открил у някои комунисти, доказват само за лишен път наивността, с която нашата благородна двойка взема на вяра всичко, което чете.

След като завършват този „рицарски и романтичен" поход на „ухажването", двамата герои отвеждат у дома си не своето „щастие", още по-малко „годеницата" и най-малко „парите": в найдобрия случай единият босяк отвежда другия.

4) Държавата

Ние видяхме, че Санчо запазва в своя „Съюз" съвременната форма на земевладение, разделението на труда и парите във вида, в който тези отношения съществуват в представата на дребния буржоа. Ясно е от пръв поглед, че при тези предпоставки Санчо не може без държавата.

Преди всичко неговата новопридобита собственост ще трябва да вземе формата на гарантирана, правна собственост. Ние вече чухме:

„Това, в което всички желаят да имат свой дял, ще бъде отнето от индивида, който желае да го има само за себе си" (стр. 330).

Следователно, тук волята на общността се противопоставя на волята на разединените индивиди. Тъй като всеки от съгласните със себе си егоисти може да бъде несъгласен с другите егоисти и по този начин да влезе в този конфликт, всеобщата воля трябва също да получи израз по отношение на разединените индивиди —

„и тази воля се нарича *държавна воля*" (стр. 377).

Нейните определения стават сега *правни* определения. За да се приведе в изпълнение тази всеобща воля, изискват се на свой ред принудителни мероприятия и публична власт.

„Съюзите и тук" (по отношение на собствеността) „ще умножат средствата на индивида и *ще осигурят* неговата *оспорвана* собственост" (т. е. те гарантират гарантираната собственост, т. е. правната собственост, т. е. соб

ственост, която Санчо притежава не „безусловно“, а „я е получил“ от „Съюза“ „като ленно владение“) (стр. 342).

С отношенията на собственост се възстановява, разбира се, и цялото гражданско право и самият Санчо излага например учението за договора напълно в духа на юристите, както следва:

„Няма значение също, че Аз сам Се лишавам от тази или онази свобода например посредством един *контракт*“ (стр. 409).

А за да „осигури“ „оспорваните“ контракти, той ще трябва — и това също „няма значение“ — отново да се подчини на съда и на всички последици на съвременния граждански процес.

Така, „промъквайки се в нощния мрак“, ние отново се приближаваме до съществуващите отношения, само че в миниатюрната представа на германския дребен буржоа.

Санчо признава:

„По отношение на свободата между държавата и Съюза няма съществена разлика. Съюзът също не може да възникне и да съществува без най-различни ограничения на свободата, както и държавата е несъвместима с безграничната свобода. Ограничението на свободата е неизбежно навсякъде, защото човек не може да се *избави* от всичко; той не може да лети като птица само защото би искал да лети така, и т. н. . . В Съюза ще има още доста несвобода и недоброволност, защото неговата цел не е свободата, която той, напротив, жертвува заради особеността, но и само заради *особеността*“ (стр. 410, 411).

Без да се спираме засега на комичната разлика между свобода и особеност, трябва да отбележим, че Санчо, без да иска, вече е пожертвувал в своя „Съюз“ своята „особеност“ по силата на съществуващите в него *икономически* учреждения. Като истински „фанатик на държавата“ той вижда ограничение едва там, където започват политическите учреждения. Той запазва старото общество, а с него и подчинението на индивидите на разделението на труда; но в такъв случай той не може да избегне участта разделението на труда и падналото му се благодарение на него занятие и жизнено положение неизбежно да му натрапят една изключителна „особеност“. Така например, ако му се падне жребият да работи в Уиленхол[111] като шлосерски калфа, то натрапената му „особеност“ ще се състои в изкълчено бедро, вследствие на което той ще „влачи крак“; ако „заглавният призрак на неговата Книга“[112] ще трябва да съществува като предачка, „особеността“ на последната ще се състои във вдървени колене. Дори ако нашият Санчо запази старата си професия на крепостен селянин, която му предназначи още Сервантес и която той сега представя за свое собствено призвание, за изпълнението на което той се призовава, то по силата на разделението на труда и разрива между града и селото на него ще се падне „особеността“ да бъде изключен от цялото световно общуване и следо-

вателно от всякакво образование и поради това да стане ограничено местно животно.

Така благодарение на обществената организация Санчо malgré lui* губи в „Съюза“ своята особеност, дори ако по изключение приемем особеността за индивидуалност. Това, че сега благодарение на политическата организация той се отказва и от своята свобода, е напълно последователно и само още по-ясно доказва с какво усърдие се опитва той да установи в своя „Съюз“ съвременни порядки.

И така разликата между съвременните порядки и „Съюза“ се състои в съществената отлика на свободата от особеността. Ние вече видяхме колко съществена е тази отлика. Болшинството от членовете на неговия „Съюз“ вероятно също няма да се стеснява от тази отлика, а ще декретира „избавлението“ от нея и ако Санчо все пак не се успокои, то ще му докаже въз основа на собствената му „Книга“, че, първо, няма никакви същности, че същностите и съществените разлики са въплъщение на „Светото“; второ, че „Съюзът“ няма какво да се интересува от „природата на нещото“ и от „понятието на отношението“; и, трето, че то, болшинството, ни наймалко не посяга върху неговата особеност, а само върху свободата му да я изявява. То може би ще докаже на Санчо, ако той „се стреми към избавление от държавния строй“, че като го вкарва в затвора, като му нанася удари, като му откъсва крака, то ограничава само неговата свобода, че той partout et toujours** е „особен“, докато може да има жизнените прояви на мекотело, стрида или поне на галванизиран жабешки труп. Болшинството, както вече знаем, „ще установи определена цена“ за неговия труд и „не ще допусне действително *свободно*“ (!) „реализиране на неговата собственост“, ограничавайки с това неговата свобода, но не и неговата особеност. В това именно Санчо упреква държавата на стр. 338. „Какво трябва да предприеме“ нашият крепостен селянин Санчо? „Да бъде твърд и да не се интересува“ от „Съюза“ (пак там). А ако започне да ръмжи против поставените му ограничения, болшинството ще му възрази, че докато той има особеността да обявява свободите за особености, то си позволява да счита неговите особености за свободи.

Както по-горе разликата между човешката и единствената работа беше само жалко присвояване на закона за търсенето и предлагането, така сега разликата между свободата и особеността е жалко присвояване на отношението между държавата и гражданското общество или както казва г. Гизо, между liberté individuelle***

* — против волята си. *Ред.*
** — навсякъде и винаги. *Ред.*
*** — индивидуалната свобода. *Ред.*

и pouvoir public*. Това е толкова вярно, че по-нататък той може почти дословно да преписва от Русо:

„Споразумението, заради което всеки трябва да пожертвува част от своята свобода", се постига „съвсем не заради нещо всеобщо или дори заради друг човек" — напротив, „Аз тръгнах по този път по-скоро от *користолюбие*. Що се отнася до жертвата, то Аз жертвувам само това, което не се намира в Моя власт, т. е. не жертвувам абсолютно нищо" (стр. 418).

Нашият съгласен със себе си крепостен селянин споделя това качество с всеки друг крепостен селянин и изобщо с всеки индивид, който е живял някога на земята. Сравни също Годуин, „Политическа справедливост"[113]. — Впрочем Санчо, както изглежда, има особеността да си въобразява, че у Русо индивидите сключват договора в угода на всеобщото, което Русо никога и не е помислял.

Впрочем остава му една утеха.

„Държавата е *свещена*... Но Съюзът... *не* е свещен." И в това се състои „голямата разлика между държавата и Съюза" (стр. 411).

И тъй цялата разлика се свежда до това, че „Съюзът" е действителната съвременна държава, а „държавата" е Щирнеровата илюзия за пруската държава, която той взема за държавата изобщо.

5) Бунт

Санчо толкова малко вярва — и с основание — на своите тънки разлики между държава и Съюз, свето и несвето, човешко и единствено, особеност и свобода и т. н., че накрая прибягва до ultima ratio** на съгласния със себе си егоист — до бунта. Този път обаче той се бунтува не срещу самия себе си, както твърдеше преди, а срещу „Съюза". Както преди той търсеше отговор на всички въпроси само в „Съюза", така сега го търси в бунта.

„Ако общината нарушава Моите права, Аз вдигам бунт срещу нея и защищавам Своята собственост" (стр. 343).

Ако бунтът не „успее", то „Съюзът" „ще го изключи" (ще го затвори, ще го изсели и т. н.) (стр. 256, 257).

Санчо се опитва тук да си присвои droits de l'homme*** от 1793 г., между които беше и правото на въстание[114] — право на човека, донасящо, разбира се, горчиви плодове на този, който се опитва да се възползува от него по свое „собствено" разбиране.

* — публичната власт. *Ред.*

** — последното средство. *Ред.*

*** — правата на човека. *Ред.*

И така, цялата история със Санчовия „Съюз“ се свежда до следното. Ако преди, в критиката, той разглеждаше съществуващите отношения само от страна на илюзията, сега, говорейки за „Съюза“, той се опитва да изучи тези отношения по тяхното действително съдържание и да противопостави това съдържание на предишните илюзии. При този опит нашият невеж даскал трябваше, разбира се, да се провали с трясък. По изключение той се опита веднаж да си присвои „природата на нещото“ и „понятието на отношението“, но не успя „да освободи от духа на чуждост“ който и да било предмет или отношение.

Сега, след като се запознахме със „Съюза“ в неговия действителен вид, остава ни още само да разгледаме фантастичните представи на Санчо за него, т. е. да разгледаме религията и философията на „Съюза“.

б) Религия и философия на Съюза

Ще започнем тук отново от точката, с която по-горе започнахме характеристиката на „Съюза“. Санчо си служи с две категории — собственост и състояние; илюзиите за собствеността съответствуват главно на положителните данни за поземлената собственост, а илюзиите за състоянието — на данните за организацията на труда и паричната система в „Съюза“.

А. Собственост

Стр. 331. „На Мен принадлежи светът.“

Тълкуване на наследствената аренда на собствения парцел.

Стр. 343. „Аз съм собственик на всичко, от което се нуждая“ —

украсяваща перифраза на това, че неговите потребности са негово достояние и че това, от което се нуждае той като крепостен селянин, се обуславя от неговите отношения. По същия начин икономистите твърдят, че работникът е собственик на всичко, от което той като работник се нуждае. Виж разсъждението за минимума на работната заплата у Рикардо[115].

Стр. 343. „Но сега всичко Ми принадлежи.“

Музикално приветствие в чест на неговата тарифа на работната заплата, на неговия парцел, на неговото перманентно безпаричие, в чест на неговото изключване от всичко, което „обществото“ не иска да остави само в негово притежание. Същата мисъл намираме на стр. 327, където тя е изразена по следния начин:

„Неговото“ (т. е. на другия човек) „благо е мое благо и Аз се разпореждам с него като собственик съобразно със своята власт.“

Това гръмогласно allegro marciale* преминава след това в нежна каденца и постепенно пада на земята — такава е обикновената съдба на Санчо:

Стр. 331. „На мен принадлежи светът. Нима Вие“ (комунистите) „твърдите нещо друго със своята противоположна теза: светът принадлежи на *всички?* Всички са Аз и пак Аз и т. н.“ (например „Робеспиер, напр. Сен Жюст и т. н.“).

Стр. 415. „Аз съм Аз и Ти си Аз, но... това Аз, в което Ние всички сме равни, е само Моята мисъл... една всеобщност“ (Светото).

Практическата вариация на тази тема се намира на

стр. 330, където „индивидите като съвкупна маса“ (т. е. всички) се противопоставят като регулираща сила на „изолирания индивид“ (т. е. Аз за разлика от всички).

Тези дисонанси се разрешават накрая в успокоителния финален акорд, че това, което Аз не притежавам, е във всеки случай собственост на друго „Аз“. Следователно „собствеността върху всичко“ е само интерпретация на положението, че всеки има изключителна собственост.

Стр. 336. „Но собствеността е само Моя собственост, ако Аз я притежавам безусловно. Като безусловно Аз Аз имам собственост, водя свободна търговия.“

Ние вече знаем, че ако свободата на търговията и безусловността не се уважават в „Съюза“, с това се посяга само върху свободата, а не върху особеността. „Безусловната собственост“ е подходящо допълнение към „осигурената“, гарантираната собственост в „Съюза“.

Стр. 342. „По мнението на комунистите общината трябва да бъде собственик. Тъкмо напротив: Аз съм собственик и само се споразумявам с другите относно Своята собственост.“

На стр. 329 ние видяхме как „Société прави себе си *собственик“*, а на стр. 330 — как то „изключва *отделните индивиди* от *тяхната* собственост“. Ние видяхме изобщо, че беше въведен племенен феодален строй, най-грубата първоначална форма на феодалния строй. Съгласно стр. 416 „феодалният строй = липса на собственост“, поради което съгласно същата страница „в Съюза и само в Съюза се признава собствеността“, и то на достатъчното основание, „че няма вече същество, от което човек да получава своето

* маршово алегро. *Ред.*

достояние в ленно владение“ (пак там). Това значи, че при досегашния феодален строй това „същество“ е бил сюзеренът, а в „Съюза“ то е société. Оттук най-малкото следва, че Санчо притежава „изключителна“, но съвсем не „осигурена“ собственост в смисъл на познаване „същността“ на досегашната история.

Във връзка със стр. 330, съгласно която всеки отделен индивид се изключва от това, което „обществото“ не желае да остави в негово еднолично владение, а също и във връзка с държавния и правния строй на „Съюза“ на стр. 369 се казва:

„Правна и правомерна собственост на другиго ще бъде само това, което на Теб е угодно да признаеш за негова собственост. Престане ли да Ти бъде угодно, то ще изгуби за Тебе своята правомерност, а Ти ще се надсмееш над абсолютното право върху него.“

С това той установява поразителния факт, че това, което е право в „Съюза“, може да му бъде неугодно — безспорно право на човека. Ако в „Съюза“ съществува институция от рода на старофренските парламенти, които Санчо толкова много обича, той ще може дори да протоколира и да депозира в регистратурата своята вътрешна съпротива и при това да се утешава с това, че „човек не от всичко може да се избави“.

Всичките тези положения се намират, както изглежда, в противоречие едно с друго и с действителното положение на нещата в „Съюза“. Но ключът за решението на загадката се съдържа в приведената вече юридическа фикция, че там, където Санчо бива изключен от собствеността на другите, той просто се споразумява с тези други. Тази фикция се излага по-подробно в следните положения:

Стр. 369: „Това“ (т. е. уважението към чуждата собственост) „свършва, когато Аз предоставям споменатото дърво на друг — така както Аз предоставям на друг моята тояга и т. н., — но не разглеждам от самото начало това дърво като чуждо на Мене, т. е. като свето. Напротив . . . то си остава моя собственост, за какъвто и срок Аз да съм го отстъпил на другите. То е и ще си остане Мое. В имуществото на банкера Аз не *виждам* нищо чуждо.“

Стр. 328: „Аз не отстъпвам плахо пред Твоята и Вашата собственост, а я *разглеждам* винаги като Своя собственост, в която аз не трябва нищо да уважавам. Постъпвайте също така с това, което Вие наричате моя собственост. При тази *гледна точка* ние най-лесно ще се споразумеем помежду си.“

Ако Санчо посегне върху чужда собственост, съгласно устава на „Съюза“ ще „бъде нахокан“, и макар че той, разбира се, ще твърди, че е негова „особеност“ да пипа, „Съюзът“ ще декретира, че Санчо само си е позволил известна „свобода“. И ако Санчо е „свободен“ да посяга върху чуждото благо, „Съюзът“ има „особеността“ да го осъди на бой за това.

Ето как стои работата. Буржоазната и особено дребнобуржоазната и дребноселската собственост, както видяхме, се запазва в

„Съюза". Изменя се само ***интерпретацията, „гледната точка"***, поради което и Санчо слага ударението винаги върху момента на „уважението". „Споразумението" се постига благодарение на това, че тази нова философия на уважението започва да се ползува с уважението на целия „Съюз". Тази философия се състои, първо, в това, че всяко отношение, независимо от това, дали е породено от икономически условия или от пряка принуда, се разглежда като отношение на „споразумение"; второ, че съществува илюзията, че цялата собственост на другите им е предоставена от нас и остава у тях само дотогава, докато ние получим властта да им я отнемем, а ако никога не получим тази власт, tant mieux*; трето, че Санчо и неговият „Съюз" на теория си гарантират взаимно неуважение, докато на практика „Съюзът" с помощта на тоягата „се споразумява" със Санчо, и, най-после, че това „споразумение" е проста фраза, тъй като всеки знае, че другите са го приели само с тайното намерение да го отхвърлят при първия удобен случай. Аз виждам в Твоята собственост нещо Мое, а не Твое; тъй като всяко Аз прави същото, те виждат в това нещо *всеобщо*, така че ние стигаме до съвременно-германско-философското тълкуване на обикновената, особената и изключителната частна собственост.

Към тази философия на собствеността, която господствува в „Съюза", се отнасят между другото и следните произтичащи от системата на Санчо куриози:

Съгласно стр. 342 в „Съюза" може да се придобие собственост посредством неуважение; съгласно стр. 351 „всички ние тънем в изобилие" и Аз „трябва само да протегна ръка", докато в действителност целият „Съюз" спада към седемте мършави крави на фараона; и, най-после, Санчо „лелее мислите", „съдържащи се в неговата Книга", което се възпява на стр. 374 в несравнена ода за самия себе си, написана в подражание на трите оди на Хайне за Шлегел[116]: *„О Ти, който* лелееш подобни мисли, съдържащи се в Твоята книга — каква безсмислица!" Такъв е химнът, който Санчо предварително декретира на самия себе си и относно който „Съюзът" впоследствие „ще се споразумее" с него.

Най-после, ясно е и без „споразумение", че собествеността в необикновения смисъл, за която вече ние говорихме в бележките за „Феноменологията", трябва да се приема в „Съюза" като платежно средство, като „намираща се в обръщение" и „циркулираща собственост". Относно простите факти, например, че Аз храня съчувствие, че Аз говоря с другите, че Ми ампутират (resp. откъсват) крака, „Съюзът", разбира се, ще се съгласи, че „чувството, изпит-

* — толкова по-добре. *Ред.*

вано от чувствуващите същества, е също Мое, е собственост“ (стр. 387); че и чуждите уши и езици са моя собственост, че и механическите отношения са Моя собственост. По този начин натрупването на богатства в „Съюза“ ще се състои главно в това, че всички отношения се превръщат посредством лесна перифраза в отношения на собственост. Този нов начин на изразяване на и сега вече върлуващите „бедствия“ е „съществено средство или състояние“ в „Съюза“ и той благополучно ще покрие неизбежния при „социалния талант“ на Санчо недостиг на средства за живот.

В. Състояние

Стр. 216: „Да бъде всеки от Вас *всемогъщо Аз!*“
Стр. 353: „Мисли за увеличаване на Своето състояние!“
Стр. 420: „Помнете цената на Своите дарби;
„Не сваляйте цените им,
„Не се поддавайте на този, който иска да Ви застави да продавате под цената,
„Не слушайте този, който казва, че Вашата стока не си заслужава цената,
„Не продавайте на безценица, за да не станете за смях,
„Подражавайте на храбрите“ и т. н.!
Стр. 420: „Реализирайте стойността на Своята собственост!“
„Реализирай Своята собствена стойност!“

Тези морални сентенции, които Санчо е научил от един андалузки спекулант-евреин, който давал на своя син наставления, как да живее и да търгува, и които Санчо сега измъква от своята торба, образуват главното достояние на „Съюза“. Основата на всички тези положения е следното велико положение на стр. 351:

„Всичко, което Ти си в състояние да направиш, е Твое състояние.“

Това положение или съвсем няма смисъл, явявайки се тавтология, или представлява безсмислица. То е тавтология, ако значи: което Ти си в състояние да направиш, Ти си в състояние да направиш. То е безсмислица, ако състояние № 2 трябва да изразява състояние „в обикновения смисъл“, т. е. състояние в търговския смисъл, и ако то следователно се базира на това етимологично сходство на думите. Колизията се състои именно в това, че от моето състояние се изисква не това, което това състояние може да произведе; например от моята способност да пиша стихове се иска да мога да правя пари от тези стихове. От моята способност се иска нещо, което съвсем не е специфичният продукт на тази особена способност, именно един продукт, който зависи от чуждите, неподвластни на моите способности отношения. Тази трудност трябва да бъде разрешена в „Съюза“ чрез етимологична синонимика. Ние виждаме, че

нашият егоистичен даскал възнамерява да заеме виден пост в „Съюза“. Впрочем това е само мнима трудност. Тук с тържествения маниер на Санчо се поднася обикновената морална сентенция на буржоата. Anything is good to make money of.*

С. Морал, общуване, теория на експлоатацията

Стр. 352. „Вие постъпвате егоистично, когато се разглеждате едни друг не като притежатели, нито като босяци или работници, а като част от Вашето състояние, като *полезни субекти.* Тогава Вие нищо не ще дадете на притежателя, на собственика, за неговото достояние, нито на Този, който се труди, а само на Този, който Ви е нужен. Нужен ли Ни е крал? — се питат североамериканците. И отговарят: За Нас той и неговата работа не струват и пет пари.“

Противоположно на това на стр. 229 той упреква „буржоазния период“ в следното:

„Вместо да Ме вземат такъв, какъвто съм, обръщат внимание само на Моята собственост, на Моите свойства и сключват с Мене брачен съюз само заради Моето достояние, като че ли този съюз се сключва с това, което Аз имам, а не с това, което съм.“

Иначе казано, обръща се внимание просто на това, какво съм Аз за другите, на моята полезност, отношението към Мене е като към полезен субект. Санчо плюе в супата на „буржоазния период“, за да може в своя „Съюз“ да я изсърба съвсем сам.

Ако индивидите на съвременното общество се разглеждат един друг като притежатели, като работници и щом Санчо желае, като босяци, това значи само, че те се разглеждат един друг като полезни субекти — факт, в който може да се съмнява само един безполезен индивид като Санчо. Капиталистът, който „разглежда“ работника „като работник“, му обръща внимание само защото му са нужни работници; по същия начин се отнася и работникът към капиталиста; и точно така американците според Санчо (жалко, че той не е посочил от какъв източник е заимствувал този исторически факт) не виждат никаква *полза* от краля само *затова,* защото той е безполезен *като работник.* Примерът на Санчо както винаги е избран твърде неудачно, защото той всъщност доказва тъкмо обратното на това, което Санчо би искал да докаже.

Стр. 395. „Ти за Мене не си нищо друго освен храна, така както Ти изяждаш и потребяваш Мене. Ние се намираме едни към друг само в едно отношение — в отношението на взаимна пригодност, полезност, полза.“

Стр. 416. „Никой не е за Мене лице, достойно за уважение, дори и моят ближен, но както и другите *същества“* (!) „само *предмет,* към който Аз се от-

* — От всичко може да се правят пари. *Ред.*

насям с участие или безучастно, който е интересен или неинтересен предмет, полезен или безполезен субект."

Отношението на „полезност", което в „Съюза" трябва да бъде *единственото* отношение между индивидите, веднага се преобразува във взаимно „изяждане". „Съвършените християни" на „Съюза" изяждат, разбира се, и причастие, само че не един с друг, а изяждайки се един друг.

В каква степен тази теория на взаимната експлоатация, която Бентам излагаше до втръсване, можеше още в началото на този век да се смята за изминат етап на миналия век, доказва Хегел в своята „Феноменология". Виж там главата „Борбата на просвещението със суеверието", където теорията за полезността се изобразява като последния резултат от просвещението. — Явно нелепото свеждане на всички многообразни човешки взаимоотношения до *единственото* отношение на полезност, тази явно метафизична абстракция произтича от това, че в съвременното буржоазно общество всички отношения са практически подчинени само на едно абстрактно парично-търгашеско отношение. Тази теория възникна у Хобс и Лок в епохата на първата и втората английска революция, тези първи битки, с които буржоазията завоюва политическата власт. У писателите-икономисти тя се среща, разбира се, и по-рано като мълчалива предпоставка. Истинска наука за тази теория на полезността е политическата икономия; тя придобива своето истинско съдържание у физиократите, които за пръв път превърнаха политическата икономия в система. Още у Хелвеций и Холбах ние намираме идеализация на това учение, която напълно съответствува на опозиционната роля на френската буржоазия преди революцията. У Холбах цялата дейност на индивидите в тяхното взаимно общуване, например говорът, любовта и т. н., се изобразява като отношение на полезност и използуване. Следователно действителните отношения, от които той изхожда, са говорът, любовта, определени прояви на определени свойства на индивидите. Но тук тези отношения нямат *специфичното* си значение, а служат като израз и проява на едно трето, поставено на тяхно място отношение, именно *отношението на полезност или използуване*. Това *перифразиране* престава да бъде безсмислено и произволно едва тогава, когато за индивида неговите отношения имат значение не сами по себе си, не като самодейна проява, а като маски, обаче не на категорията използуване, а на една действителна трета цел и отношение, наричано отношение на полезност.

Словесният маскарад има смисъл само тогава, когато той е несъзнателен или съзнателен израз на действителен маскарад. В този случай отношението на полезност има напълно определен

смисъл, а именно, че аз извличам полза за себе си, причинявайки вреда на другиго (exploitation de l'homme par l'homme*); по-нататък в този случай ползата, която аз извличам от едно отношение, е изобщо чужда на това отношение, така както по-горе, когато говорехме за способността, ние видяхме, че от всяка способност се изисква чужд на нея продукт, едно отношение, определяно от обществените отношения — и то е именно отношението на полезност. Всичко това действително е така при буржоата. За него само *едно* отношение има самостойно значение — отношението на експлоатация; всички други отношения съществуват за него само дотолкова, доколкото той може да ги субсумира под това единствено отношение, и дори там, където той среща отношения, които не могат направо да бъдат подчинени на отношението на експлоатация, той ги подчинява на това отношение най-малкото в своето въображение. Материалният израз на тази полза са парите, представителят на стойността на всички неща, хора и обществени отношения. Впрочем от пръв поглед се вижда, че категорията „използуване“ е абстрахирана от действителните отношения на общуване, в каквито аз се намирам с други хора, а съвсем не от рефлексията и само от волята, и че след това — посредством чисто спекулативен метод — тези отношения се представят, обратно, за действителност на тази абстрахирана от самите тях категория. Съвсем по същия начин и със същото право Хегел изобрази всички отношения като отношения на обективния дух. Следователно теорията на Холбах е исторически правомерна философска илюзия за възхождащата тогава във Франция буржоазия, чиято жажда за експлоатация още можеше да се изобразява като жажда за пълно развитие на индивидите в условията на общуване, освободено от старите феодални окови. Впрочем освобождението, както го разбира буржоазията, т. е. конкуренцията, беше за XVIII век единственият възможен начин да се открие за индивидите ново поприще за по-свободно развитие. Теоретическото провъзгласяване на съзнанието, съответствуващо на тази буржоазна практика — съзнанието за взаимна експлоатация, — за всеобщо взаимоотношение на всички индивиди беше също така смела и открита крачка напред, беше *просвещение*, разкриващо земния смисъл на политическото, патриархалното, религиозното и идилическото одеяние на експлоатацията при феодализма, одеяние, което съответствуваше на тогавашната форма на експлоатация и беше систематизирано особено от теоретиците на абсолютната монархия.

Дори Санчо да беше направил в своята „Книга“ същото, което направиха в миналия век Хелвеций и Холбах, и това би било смешен

* — експлоатация на човек от човека. *Ред.*

анахронизъм. Но ние вече видяхме, че на мястото на дейния буржоазен егоизъм той поставя самохвален, съгласен със себе си егоизъм. Неговата единствена — и то против волята му и без негово знание — заслуга се състои в това, че той изразява въжделенията на съвременните германски дребни буржоа, които се стремят да станат истински буржоа. Напълно естествено е, че на дребнавостта, боязънта и ограничеността на практическите прояви на тия бюргери съответствува кресливото, бомбастично и нескромно самохвалство на „Единствения" между техните философски представители; на действителните взаимоотношения на тези бюргери напълно подхожда, че те не искат и да знаят за своя теоретически фанфарон и той нищо не знае за тях, че те са несъгласни един с друг и той е принуден да проповядва съгласния със себе си егоизъм. Сега Санчо може би ще разбере с каква пъпна връв е свързан *неговият* „Съюз" с Митническия съюз[117].

Успехите на теорията на полезността и експлоатацията, нейните различни фази са тясно свързани с различните периоди на развитието на буржоазията. У Хелвеций и Холбах по своето действително съдържание тя никога не е излизала далеч извън рамките на перифразиране начина на изразяване на писателите от времето на абсолютната монархия. У тях тя беше само друг начин на изразяване, по-скоро желание да се сведат всички отношения до отношението на експлоатация, да се обясни общуването на хората, като се изхожда от техните материални потребности и от начините за тяхното задоволяване — по-скоро това желание, отколкото неговото осъществяване. Задачата беше поставена. Хобс и Лок имаха пред очи както предишното развитие на холандската буржоазия (те и двамата са живели известно време в Холандия), така и първите политически акции на английската буржоазия, чрез които тя разкъса рамките на местната и провинциалната ограниченост, и едно сравнително развито вече стъпало на манифактурата, морската търговия и колонизацията; това се отнася особено до Лок, чиито съчинения се отнасят към първия период на английската политическа икономия, периода на възникването на акционерните дружества, Английската банка и морското господство на Англия. У тях, и особено у Лок, теорията на експлоатацията е още непосредствено свързана с икономическото съдържание.

Хелвеций и Холбах вече имаха пред себе си освен английската теория и предшествувалото я развитие на холандската и английската буржоазия също и френската буржоазия, която още се бореше за своето свободно развитие. Характерният за целия XVIII век комерчески дух бе обхванал особено във Франция всички класи във формата на спекулация. Финансовите затруднения на правителството

и произтичащите оттук спорове за данъчното облагане занимаваха още тогава цяла Франция. Към това се присъединяваше и обстоятелството, че Париж през XVIII век беше единственият световен град, единственият град, в който ставаше лично общуване на представителите на всички нации. Тези предпоставки, съединени с по-универсалния характер, който изобщо е присъщ на французите, придадоха на теорията на Хелвеций и Холбах нейната своеобразна универсална окраска, но същевременно я лишиха от положителното икономическо съдържание, което намираме още у англичаните. Теорията, която у англичаните беше просто констатиране на един факт, става у французите философска система. Тази лишена от положително съдържание универсалност, която намираме у Хелвеций и Холбах, се различава съществено от пълнотата на съдържанието, която за пръв път се проявява у Бентам и Мил. Първата теория съответствува на борещата се, още неразвита буржоазия, втората — на господствуващата и развита буржоазия.

Съдържанието на теорията на експлоатацията, което Хелвеций и Холбах оставиха настрана, беше развито и систематизирано от физиократите — съвременници на Холбах; но тъй като последните се базираха на неразвитите икономически отношения на Франция, където още не беше сломен феодализмът, при който главна роля играе земевладението, те бяха до такава степен в плен на феодалните възгледи, че смятаха земевладението и земеделския труд за онази [производителна сила], която определя целия обществен строй.

Теорията на експлоатацията дължи по-нататъшното си развитие в Англия на Годуин и особено на Бентам, който отново постепенно включваше в своето зрително поле оставеното от французите настрана икономическо съдържание, колкото повече буржоазията си пробиваше път в Англия и във Франция. „Политическата справедливост" на Годуин беше написана през времето на терора, а главните произведения на Бентам — през време на френската революция и след нея, едновременно с развитието на едрата промишленост в Англия. Пълното съединение на теорията за полезността с политическата икономия ние намираме най-после у Мил.

Политическата икономия, която преди се разработваше или от финансисти, банкери и търговци, т. е. изобщо от лица, които непосредствено имаха работа с икономическите отношения, или от всестранно образовани хора като Хобс, Лок, Юм, за които тя имаше значение като клон на енциклопедичното знание — тази политическа икономия се превърна в отделна наука едва благодарение на физиократите и оттогава започна да се разработва като такава. Като отделна специална наука тя включи в себе си оста-

налите — политически, юридически и т. н. — отношения до такава степен, че ги сведе до икономически отношения. Но тя смяташе това подчинение на всички отношения само за една страна на последните, а в останалото им оставяше и самостоятелно значение извън политическата икономия. Пълното подчинение на всички съществуващи отношения на отношението на полезност, безусловното издигане на това отношение на полезност в единствено съдържание на всички други отношения намираме за пръв път у Бентам, у когото след френската революция и след развитието на едрата промишленост буржоазията се явява вече не като отделна класа, а като класа, чиито условия за съществуване са условия за съществуване на цялото общество.

След като бяха изчерпани сантименталните и моралните перифрази, които у французите образуваха цялото съдържание на теорията на полезността, за нейното по-нататъшно развитие оставаше още само да се отговори на въпроса, как е възможно използуването, експлоатацията на индивидите и отношенията. Между това отговорът на този въпрос беше вече даден в политическата икономия, така че единствено възможната крачка напред се състоеше в това, да се включи в тази теория икономическо съдържание. Тази крачка направи Бентам. Но в политическата икономия вече беше изказана мисълта, че главните отношения на експлоатация се определят независимо от волята на отделните лица от производството изобщо и че отделните индивиди ги заварват готови. Ето защо на теорията на полезността не оставаше никакъв друг обект за спекулативни размишления освен позицията на отделните лица относно тези главни обществени отношения, освен частната експлоатация на наличния свят от отделните индивиди. В това отношение Бентам и неговата школа се разпростряха в обширни морални разсъждения. Благодарение на това цялата критика на съществуващия свят чрез теорията на полезността също придоби ограничен характер. Затворена в кръга на буржоазните условия, на нея ѝ останаха да критикува само ония отношения, които бяха наследени от някоя минала епоха и пречеха на развитието на буржоазията. Ето защо, макар теорията на полезността да установява връзката на всички съществуващи отношения с икономическите, тя прави това само ограничено.

Теорията на полезността имаше от самото начало характер на теория на общополезността, обаче от тази страна тя се изпълни със съдържание едва тогава, когато започнаха да се разглеждат икономическите отношения, особено разделението на труда и размяната. При разделението на труда частната дейност на отделното лице става общополезна; Бентамовата общополезност се свежда до същата общополезност, която изобщо се проявява в конкуренцията.

Благодарение на това, че бяха включени икономическите отношения на поземлената рента, печалбата и работната заплата, започнаха да се разглеждат и определени отношения на експлоатация, прилагана от отделни класи, тъй като начинът на експлоатация зависи от жизненото положение на експлоатиращия. Дотук теорията на полезността можеше да се опира на определени обществени факти, обаче по-нататъшните ѝ разсъждения за начина на експлоатацията се свеждат до празно морализиране.

Икономическото съдържание постепенно превърна теорията на полезността в проста апология на съществуващото, в доказване на това, че при съществуващите условия сегашните отношения на хората един към друг били най-изгодни и най-общополезни. Такъв характер има тя у всички най-нови икономисти.

Но ако теорията на полезността имаше поне предимството, че в нея се набелязва връзката на всички съществуващи отношения с икономическите основи на обществото, то у Санчо тя е изгубила всякакво положително съдържание; откъсната от всички действителни отношения, тя се свежда у него до празната илюзия на отделния бюргер за неговата лична „съобразителност", с която той смята да експлоатира света. Впрочем Санчо само в много малко места се занимава с теорията на полезността дори в този разводнен вид; почти цялата „Книга" е изпълнена, както видяхме, със съгласния със себе си егоизъм, т. е. с илюзията за тази илюзия на дребния буржоа. Но както ще видим, Санчо превръща в края на краищата дори тези малко места в празни фрази.

D. Религията

„В тази общност" (именно с другите хора) „Аз *виждам* не нещо друго, а умножаване на Своята сила и Аз я запазвам само дотогава, докато тя е Моя умножена сила" (стр. 416).

„Аз не се *унижавам* пред никаква сила и *съзнавам,* че всички сили са само Моя сила и че Аз трябва незабавно да ги подчиня, ако те заплашват да станат сила срещу Мене или над Мене; всяка от тях *смее* да бъде само едно от *Моите средства,* които Ми са необходими, за да Си пробия път."

Аз *„виждам"*, аз *„съзнавам"*, аз *„трябва* да подчиня", силата *„смее* да бъде само едно от Моите средства". Още когато разглеждахме учението за „Съюза", ние видяхме какво трябва да означават тези морални изисквания и доколко те съответствуват на действителността. С тази илюзия за неговата сила е тясно свързана и друга илюзия — че в „Съюза" се унищожава „субстанцията" (виж „Хуманният либерализъм") и че отношенията между членовете на „Съюза" никога не вземат трайна форма, противостояща на отделните индивиди.

„Съюзът, обединението, това вечно текущо обединение на всички елементи... Разбира се, и от Съюза може да възникне общество, но само така, както от една мисъл възниква натрапчива идея... Ако един съюз кристализира във формата на общество, той престава да бъде обединение, защото обединението е непрекратяващо се Самообединение; тогава съюзът става обединеност, труп на съюза или на обединението — общество... Съюзът не е свързан нито с природни, нито с духовни връзки“ (стр. 294, 408, 416).

Що се отнася до „природните връзки“, въпреки „вътрешната съпротива“ на Санчо те съществуват в „Съюза“ в ангарийното селско стопанство, организацията на труда и т. н., а пък „духовните връзки“ — във философията на Санчо. В останалото ние трябва само да се позовем на това, което неведнаж, включително и в главата за „Съюза“, сме казвали за основаното на разделението на труда обособяване на отношенията по отношение на индивидите.

„С една дума, обществото е *свето*. Съюзът е Твое *собствено достояние:* обществото Те използува, Съюзът се използува от Тебе“ и т. н. (стр. 418).

Е. Допълнителни бележки относно Съюза

Ако досега ние не виждахме никаква друга възможност да стигнем до „Съюза“ освен бунта, сега научаваме от „Коментара“, че „Съюзът на егоистите“ съществува вече „в стотици хиляди“ екземпляри като една от страните на съществуващото буржоазно общество и че той е достъпен за нас без всякакъв бунт и без всякакъв „Щирнер“. Санчо ни показва след това

„подобни съюзи в живота. Фауст се намира в такъв съюз, когато извиква: Тук аз съм *човек“* (!), „тук аз смея да бъда такъв — у Гьоте това е написано дори черно на бяло“ („но хуманус значи светия, виж Гьоте“[118], ср. „Книгата“)... „Ако Хес се вглеждаше внимателно в действителния живот, той щеше да види стотици хиляди такива — отчасти мимолетни, отчасти трайни — егоистични съюзи.“

Санчо събира след това „децата“ да играят пред прозорците на Хес, заставя „няколко добри познати“ да заведат Хес в кръчмата, а него — да се съедини със своята „възлюблена“.

„Разбира се, Хес няма да забележи колко богати със съдържание са тези тривиални примери и колко безкрайно различни са те от светите общества и дори от братското, човешкото общество на светите социалисти“ (Санчо contra Хес, Виганд, стр. 193, 194).

По същия начин още на стр. 305 от „Книгата“ „обединяването за материални цели и интереси“ милостиво се приема за доброволен съюз на егоистите.

Следователно „Съюзът“ се свежда тук, от една страна, до буржоазните асоциации и акционерни дружества, а от друга — до все-

възможните бюргерски кръжоци за развлечение, пикници и т. н. Че първите изцяло се отнасят до *съвременната епоха* — това е известно, и че последните се отнасят до нея в не по-малка степен — е също известно. Нека Санчо разгледа „съюзите“ на някоя предишна епоха, например на епохата на феодализма, или „съюзите“ на други нации, например на италианците, англичаните и т. н., до „съюзите“ на децата, за да разбере разликата между тях. С това ново тълкуване на учението за „Съюза“ той само потвърждава своя закостенял консерватизъм. Санчо, който побра в своето уж ново учреждение цялото буржоазно общество, доколкото то му бе приятно, се старае със закъснение да ни увери, че в неговия „Съюз“ хората също ще се забавляват, и то ще се забавляват по най-традиционен начин. Нашият наивник, разбира се, не се замисля кои съществуващи независимо от него отношения му дават — или не му дават — възможността „да придружава няколко добри познати в кръчмата“.

Преработената тук по Щирнеров маниер и възникнала въз основа на берлински слухове идея да се превърне цялото общество в доброволни групи принадлежи на Фурие. Но у Фурие тази идея предполага пълно преобразуване на съвременното общество и се базира върху критиката на съществуващите „съюзи“, от които Санчо е в такъв възторг, и върху цялата им скука. Фурие описвя тези съвременни опити за развлечение във връзка със съществуващите отношения на производство и общуване и полемизира срещу тях; Санчо обаче, далеч от мисълта да ги критикува, иска да ги пресади изцяло в своя нов, носещ щастие на хората строй на „споразумението“, доказвайки с това за лишен път до каква степен той е в плен на съществуващото буржоазно общество.

Накрая Санчо произнася и следната
защита на „Съюза“.

„Съюз на егоисти ли е този съюз, в който болшинството позволява да бъде измамвано по отношение на своите най-естествени и най-очевидни интереси? Егоисти ли са се съединили там, където единият е роб или крепостен на другия? ... Обществата, в които потребностите на едни се задоволяват за сметка на други, в които например едни могат да задоволят потребността от отдих благодарение на това, че други трябва да рабстят до изнемога ... тези свои „егоистични съюзи“ ... Хес ... отъждествява с *Щирнеровия* Съюз на егоистите“ (стр. 192, 193).

Следователно, Санчо изказва благочестивото пожелание в неговия основан на взаимна експлоатация „Съюз“ всички членове да бъдат еднакво силни, хитри и т. н. и т. н., всеки да експлоатира другите в същата степен, в която те го експлоатират, и нито един да не

* — буквално: реч в защита на своя дом; в преносен смисъл: реч в защита на своето дело. *Ред.*

бъде „измамен“ по отношение на своите „най-естествени и най-очевидни интереси“ и да не може „да задоволи своите потребности за сметка на другите“. Ние виждаме тук, че Санчо признава „естествените и очевидни интереси“ и „потребности“ на всички, т. е. *равните* интереси и потребности. Да си спомним по-нататък, че съгласно стр. 456 на „Книгата“ „ощетяването“ е „морална идея, внушена от цеховия дух“, а за човек, който е получил „мъдро възпитание“, то си остава „натрапчива идея, от която не може да го защити никаква свобода на мисълта“. Санчо „получава своите мисли от горе и си остава при тях“ (пак там). Тази равна сила на всички се състои съгласно неговото изискване в това, че всеки трябва да стане *„всесилен“*, т. е. че всички трябва да станат *безсилни* един спрямо друг — напълно последователно изискване, което съвпада с идиличния стремеж на дребния буржоа към търгашеския свят, в който всеки намира своята изгода. Или пък нашият светия най-внезапно предпоставя едно общество, в което всеки може да задоволява безпрепятствено своите потребности, без да прави това „за сметка на другите“, и в такъв случай теорията на експлоатацията отново става безсмислена перифраза на действителните отношения между индивидите.

След като Санчо „погълна“ в своя „Съюз“ другите и ги изяде, като превърна по този начин общуването със света в общуване със самия себе си, той преминава от това косвено самонаслаждение към пряко самонаслаждение, изяждайки самия себе си.

С. Моето самонаслаждение

Философията, която проповядва насладата, е толкова древна в Европа, колкото и школата на киренайците. Както в древността *гърците,* така в ново време *французите* са пионерите на тази философия, и то на същото основание, защото техният темперамент и тяхното общество особено ги предразполагаха към наслада. Философията на насладата винаги е била само остроумна фразеология на известни обществени кръгове, които са имали привилегията на насладата. Като се абстрахираме от това, че начинът и съдържанието на тяхната наслада винаги са се определяли от целия строй на останалото общество и са страдали от всичките му противоречия, философията на насладата ставаше празна *фраза,* щом започваше да претендира за всеобщо значение и се провъзгласяваше за светоглед на обществото изобщо. Тя падаше в тези случаи до равнището на назидателно морализиране, до софистично разкрасяване на съ-

ществуващото общество или се превръщаше в своята противоположност, обявявайки за наслада един недоброволен аскетизъм.

В ново време философията на насладата възникна с упадъка на феодализма и с превръщането на феодалната земевладелска аристокрация в жадната за наслади и разточителна дворцова аристокрация от времето на абсолютната монархия. У тази аристокрация философията на насладата запазва още формата на непосредствен наивен светоглед, който е получил израз в мемоари, стихове, романи и т. н. Тя става истинска философия едва у някои писатели на революционната буржоазия, които, от една страна, по своето образование и начин на живот бяха свързани с дворцовата аристокрация, а от друга — споделяха по-общия начин на мислене, който произтичаше от по-общите условия на съществуване на буржоазията. Поради това те получиха признание и от двете класи, макар и от съвсем различни гледища. Ако у аристокрацията тази фразеология се прилага изключително към висшето съсловие и към условията на живот на това съсловие, то буржоазията я обобщава и прилага към всеки индивид без разлика; по този начин буржоазията абстрахира теорията на насладата от жизнените условия на тези индивиди, превръщайки я в плоска и лицемерна морална доктрина. Когато аристокрацията беше съборена от по-нататъшния ход на развитието и буржоазията влезе в конфликт със своята противоположност — пролетариата, аристокрацията стана лицемерно-религиозна, а буржоазията — възвишено-морална и строга в своите теории или изпадна в споменатото по-горе лицемерие, макар че на практика аристокрацията съвсем не се отказа от насладите, а у буржоазията насладата взе дори официална икономическа форма — формата на *лукс**.

* По-нататък в ръкописа е зачеркнато: „В средните векове насладите били напълно класифицирани; всяко съсловие имало свои особени наслади и свой особен начин да се наслаждава. Аристокрацията била съсловието, което имало привилегията да живее изключително за наслада, докато у буржоазията имало вече несъответствие между труд и наслада и насладата била подчинена на труда. Крепостните — класата, предназначена само за труд — се ползували само от крайно малко на брой и ограничени наслади, които им се падали по-скоро случайно, зависели от каприза на техните господари и от други случайни обстоятелства и едва ли могат да се вземат под внимание. — При господството на буржоазията насладите взеха своята форма от обществените класи. Насладите на буржоазията се определяха от материала, произведен от тази класа на различни стъпала на нейното развитие, и на тях бе придаден — както от индивидите, така и от засилващото се подчиняване на насладите на стремежа към трупане на пари — скучният характер, с който те се отличават и досега. Насладите на пролетариата — поради дългия работен ден, в резултат на което потребността от наслада беше доведена до най-висока точка, а, от друга страна, поради качествената и количествената ограниченост на достъпните за пролетариите наслади — придобиха своята сегашна груба форма. — Насладите на всички съществували досега съсловия и класи е трябвало изобщо да бъдат или

Връзката на насладите на индивидите от всяка епоха с класовите отношения и с пораждащите ги условия на производство и общуване, в които тези индивиди живеят, ограничеността на досегашните форми на наслаждение, които се намирали вън от действителното съдържание на живота на хората и в противоречие с него, връзката на всяка философия на насладата с достъпните ѝ действителни наслади и лицемерието на подобна философия, която се отнася към всички индивиди без разлика — всичко това, разбира се, можеше да бъде разкрито едва тогава, когато можеше да се пристъпи към критика на условията на производство и общуване на досегашния свят, т. е. когато противоположността между буржоазията и пролетариата породи комунистическите и социалистическите възгледи. С това беше произнесена смъртната присъда на всякакъв морал — бил той морал на аскетизма или на насладата.

Нашият вулгарен, морализиращ Санчо, разбира се, смята, както се вижда от цялата му „Книга“, че е нужен само друг морал, един изглеждащ му нов светоглед, „избиване от главата“ на някои „натрапчиви идеи“, за да бъдат всички доволни от живота си, да могат да се наслаждават от живота. Главата за самонаслаждението би могла в най-добрия случай да поднесе под нов етикет същите фрази и сентенции, които той вече така често ни проповядваше за свое „самонаслаждение“. Цялата оригиналност на тази глава се изчерпва с това, че той *пренася в небето* и философски понемчва всяка наслада, като ѝ дава названието *„самонаслаждение“*. Ако френската философия на насладата от XVIII век поне изобразяваше в остроумна форма веселия и лекомислен начин на живот на тогавашното общество, цялата фриволност на Санчо се свежда до изрази като „поглъщане“, „разточителство“, до образни изрази като „светлина“ (става дума очевидно за свещ) и до природонаучни спомени, които довеждат или до белетристична безсмислица като например, че растението „всмуква въздуха на етера“, че „пойните птици гълтат бръмбари“, или например до нелепостта, че свещта изгаря сама себе си. Затова ние отново се наслаждаваме на цялата тържественост и сериозност на изказванията срещу „Светото“, за което научаваме, че в своя образ като „призвание — предназначение — задача“, като „идеал“ е разваляло досега самонаслаждението на хората. Без да се спираме

детински, уморителни, или груби, тъй като те винаги са били откъснати от общата жизнена дейност на индивидите, от истинското съдържание на техния живот и повече или по-малко са се свеждали до това, че на безсъдържателна дейност се е давало мнимо съдържание. Критиката на тези съществуващи досега наслади можеше, разбира се, да започне едва когато противоположността между буржоазията и пролетариата се разви толкова, че стана възможна и критиката на съществуващия начин на производство и общуване. *Ред.*

на повече или по-малко мръсните форми, в които понятието „сам" в „самонаслаждението" не е само празна фраза, ние трябва още веднаж съвсем накратко да изложим на читателя машинациите на Санчо срещу Светото с незначителните модулации, които се срещат в тази глава.

„Призванието, предназначението, задачата, идеалът" са, за да повторим накратко, или

1) представата за революционните задачи, диктувани от материалните условия на една потисната класа; или

2) проста идеалистична перифраза или съответен съзнателен израз на ония начини на дейност на индивидите, които са се обособили в резултат на разделението на труда в различни самостоятелни професии; или

3) съзнателният израз на съществуващата във всеки момент за индивидите, класите и нациите необходимост да утвърждават своето положение посредством една напълно определена дейност; или

4) идеално изразените в законите, морала и т. н. условия на съществуване на господствуващата класа (обусловени от предшествуващото развитие на производството), които нейните идеолози повече или по-малко съзнателно превръщат теоретически в нещо самостойно и които могат да изглеждат в съзнанието на отделните индивиди от тази класа като призвание и т. н., а на индивидите на потиснатата класа се противопоставят като жизнена норма, отчасти като разкрасяване или осъзнаване на господството, отчасти като морално средство за това господство. Тук, както и изобщо по отношение на идеолозите, следва да отбележим, че те неизбежно поставят предмета надолу с главата и смятат своята идеология за творческа сила и цел на всички обществени отношения, докато в действителност тя е само техен израз и симптом.

За нашия Санчо ние знаем, че има най-несъкрушима вяра в илюзията на тези идеолози. Тъй като хората в зависимост от различните условия на своя живот си създават различни представи за себе си, т. е. за човека, Санчо си въобразява, че различните представи са създали различните условия за живот и по този начин фабрикантите на едро на тези представи, т. е. идеолозите, са установили господството си над света. Ср. стр. 433.

„Мислещите господствуват в света", „мисълта господствува над света"; „поповете или даскалите" „си втълпяват в главата всякакви глупости", „те си представят един човешки идеал", с който трябва да се съобразяват другите хора (стр. 422).

Санчо дори знае точно умозаключението, съгласно което хората са били принудени да се подчиняват на причудите на даскалите и от глупост сами им се подчинили:

„Тъй както за Мене“ (даскала) „това е *мислимо*, то е *възможно* за хората; тъй като то е възможно за хората, те *трябваше* да бъдат това, то беше тяхното *призвание;* и най-после към хората трябва да се подхожда само от гледна точка на това *призвание*, само като към *призвани*. А по-нататъшното заключение? Не отделното лице е човек, а една *мисъл*, един *идеал* е Човек — Род — Човечество“ (стр. 441).

Всички колизии със самия себе си или с другите, в които хората влизат по силата на действителните условия на своя живот, изглеждат на нашия даскал Санчо като колизии между хората и представите за живота на „Човека“, представи, които те или сами са си втълпили в главата, или са оставили да им втълпят даскалите. Ако биха избили от главата си тези представи, „колко щастливо“ щяха „да живеят тези нещастници“, какви „успехи“ биха могли да имат, докато сега трябва „да играят по свирката на даскалите и наставниците“! (стр. 435.) (Най-нищожният от тези „наставници“ е нашият Санчо, защото той води за носа само *самия себе си*.) Ако например хората не си втълпяваха в главата почти винаги и почти навсякъде — в Китай, както и във Франция, — че страдат от свръхнаселение, какъв излишък от средства за живот би се оказал изведнаж у тези „нещастници“.

Под предлог за една студия върху възможност и действителност Санчо се опитва тук отново да запее старата си песен за господството на Светото. За него възможно е всичко, което един даскал може да си втълпи в главата за мене, при което за Санчо, разбира се, не представлява някакъв труд да докаже, че тази възможност няма друга действителност освен в неговата глава. — Тържественото твърдение на Санчо, че „зад думата *възможен* се крие пълното с найзначителни последици недоразумение на хилядолетията“ (стр. 441), доказва достатъчно убедително, че той съвсем не може да скрие зад думи последиците на своето дълбоко недоразумение на хилядолетията.

Тази студия за „съвпадението на възможност и действителност“ (стр. 439), на това, което хората могат да бъдат, и това, което са, която толкова добре хармонира с неговите предишни настойчиви увещания, че човек трябва да осъществи всичко, което е в състояние да направи, и т. н., го довежда обаче до някои отстъпления по отношение на материалистическата *теория на обстоятелствата*, която ние сега ще обсъдим по-подробно. Но преди това още един пример за неговото идеологическо извращение. На стр. 428 той отъждествява въпроса: „как може човек да си осигури живота“, с въпроса: „как трябва човек да създаде в себе си истинското Аз“ (или също истинския „живот“). Съгласно същата страница с новата му морална философия се прекратява „страхът за живота“ и започва

неговото „прахосване“. Чудотворната сила на тази негова уж нова морална философия нашият Соломон изразява още „по-красноречиво“ в следната мъдрост:

„Смятай Себе си за по-могъщ, отколкото Те признават другите, и Ти ще бъдеш по-могъщ; цени Себе си повече, и Ти ще имаш повече“ (стр. 483).

Виж по-горе, в главата за „Съюза“, начина, по който Санчо си добива собственост.

Да минем сега към неговата *теория на обстоятелствата.*

„Човекът няма призвание, но има сили, *които* се разкриват там, където са, защото тяхното битие се състои само в тяхното разкриване, и които подобно на самия живот не могат да стоят бездейни... Всеки употребява във всеки миг толкова сила, колкото има“ („реализирайте Своята стойност, подражавайте на смелите, нека всеки от Вас бъде всемогъщо Аз“ и т. н. — казваше Санчо по-горе) ... „Разбира се, силите може да се укрепят и умножат, особено чрез враждебен отпор или приятелско съдействие, но там, където не виждаме тяхното прилагане, можем да бъдем сигурни в тяхното отсъствие. От камъка може да се секне огън, но без удар огън няма да има; също така и човекът се нуждае от *тласък.* Затова повелята да употребяваме силите си, би била излишна и безсмислена, защото силите вече сами по себе си са винаги дейни... Сила е само по-проста дума за проява на сила“ (стр. 436, 437).

„Съгласният със себе си егоизъм“, който по свое усмотрение привежда в действие или оставя в бездействие своите сили или способности, който прилага към тях jus utendi et abutendi*, тук изведнаж съвсем неочаквано се премята презглава. Оказва се, че силите, щом са налице, действуват самостоятелно, без да се грижат за „усмотрението“ на Санчо; те действуват като химически или механически сили, независимо от индивида, който ги притежава. Ние научаваме по-нататък, че няма сила, ако не може да се забележи нейната проява; при това се прави поправката, че за да се прояви, силата се нуждае *от тласък.* Но как Санчо ще решава какво именно липсва, когато силата не се проявява: *тласъкът* ли, или самата *сила* — това ние не научаваме. Затова пък нашият единствен природоизследовател ни поучава, че „от камъка може да се секне огън“ — пример, по-несполучлив от който, както винаги става със Санчо, не може да се измисли. Санчо смята като простоват селски даскал, че ако секва огън, последният се получава от камъка, където той се е намирал дотогава в скрит вид. Но всеки четвъртокласник ще може да му обясни, че при този начин на добиване огън чрез триене на стомана и камък, отдавна забравен във всички цивилизовани страни, частици се отделят от стоманата, а не от камъка и че те се нажежават именно благодарение на това триене; че следователно „огънят“,

* — право на употреба и злоупотреба, т. е. право на разпореждане с вещта по своя воля. *Ред.*

който за Санчо не е определено, съществуващо при известна температура отношение на известни тела към някои други тела, по-специално към кислорода, а самостоятелно нещо, „елемент“, натрапчива идея, „Светото“ — че този огън не се получава нито от камъка, нито от стоманата. Със същия успех Санчо би могъл да каже: от хлора се получава избелено платно, но ако липсва „тласъкът“, именно *небеленото платно*, „нищо не се получава“. По този повод ние за „самонаслаждение“ на Санчо ще отбележим един по-раншен факт от областта на „единственото“ природознание. В одата за престъплението можем да прочетем:

„Не гърми ли се с далечен *тътен*
И не *виждаш* ли небето как *мълчи*,
Изпълнено с предчувствия най-мрачни?“ („Книгата“, стр. 319.)

Гърми се, а небето мълчи. Санчо знае следователно някое друго място освен небето, където се гърми. Санчо забелязва по-нататък мълчанието на небето със своя *зрителен* орган — фокус, който никой не може да повтори след него. Или пък Санчо *чува* гърма и *вижда* мълчанието, когато тези две явления стават едновременно. — Ние видяхме как у Санчо в главата за „привидението“ планините представляваха „духа на възвишеността“. Тук мълчаливото небе у него представлява духа на предчувствието.

Впрочем, не е ясно защо тук Санчо толкова се възмущава от „повелята да се употребяват собствените сили“. Нали тази повеля може да се окаже липсващият „тласък“, „тласък“, който наистина не може да въздействува върху камъка, но чиято действеност Санчо може да наблюдава при учебните занятия на всеки батальон. Че „повелята“ е „тласък“ дори за неговите слаби сили, това бездруго личи от обстоятелството, че тя е за него „непреодолимо препятствие“.*

Съзнанието е също сила, която съгласно изложеното по-горе учение също „се оказва винаги дейна сама по себе си“. Съобразно с това Санчо би трябвало да се стреми да измени не съзнанието, а само „тласъка“, действуващ върху съзнанието; но тогава цялата му книга би се оказала написана напразно. Обаче в този случай той смята своите морални проповеди и „повели“ за достатъчен „тласък“.

„Всеки става това, което може да стане. Неблагоприятните *обстоятелства* могат да попречат на родения поет да стои на висотата на епохата и да създава велики творения, за които е абсолютно необходима голяма подготовка; но той ще пише стихове независимо от това, дали ще бъде ратай, или ще има ща-

* Игра на думи: „Anstoss“ — „тласък“, „Stein des Anstosses“ — „мъчнотия“, „препятствие“. *Ред.*

стието да живее при ваймарския двор. Роденият музикант ще се занимава с музика, безразлично дали на всички инструменти" (тази фантазия за *„всички* инструменти" той е намерил у Прудон. Виж „Комунизмът") „или само на кавал" (нашият даскал тук, разбира се, си спомня еклогите на Виргилий). „Роденият философски ум ще може да се прояви като университетски философ или като селски философ. Най-после *роденият глупак* винаги ще си остане тъпак. И трябва да кажем, че родените ограничени глави, безспорно, образуват най-многобройната човешка класа. А и *защо в човешкия род да няма* същите различия, които се срещат във всяка порода животни?" (стр. 434.)

Санчо и този път е избрал примера си с обикновената си несръчност. Ако приемем целия му безсмислен брътвеж за родените поети, музиканти, философи, то неговият пример доказва, от една страна, само, че роденият и т. н. *си остава* това, което *е* вече от рождение — именно поет и т. н.; а, от друга страна, че роденият и т. н., доколкото се *формира* и развива, може „поради неблагоприятни обстоятелства" да не стане това, което *би могъл да стане*. Следователно неговият пример, от една страна, не доказва абсолютно нищо, а от друга — доказва обратното на това, което той е искал да докаже; а от двете страни той доказва, че Санчо, все едно дали по рождение или по силата на обстоятелствата, принадлежи към *„най-многобройната човешка класа"*. Затова пък той споделя с тази класа и с „тъпотата" си утехата, че е *единственият* „тъпак".

Санчо преживява тук приключението с вълшебното питие, приготвено от Дон Кихот от розмарин, вино, зехтин и сол; както разказва Сервантес в седемнадесетата глава, след като изпил тази смес, Санчо цели два часа с пот на лицето и в трескави конвулсии я изхвърлял през двата канала на своето тяло. Материалистическото питие, което нашият храбър оръженосец изпи за свое самонаслаждение, го очиства от целия му егоизъм в необикновения смисъл на думата. По-горе ние видяхме, че Санчо изведнаж изгуби цялата си тържественост, след като си спомни за необходимостта от „тласък", и се отказа от всичките си „способности", както някога египетските вълшебници — пред въшките на Мойсей; сега ние наблюдаваме два нови пристъпа на малодушие, при които той се прекланя и пред силата на „неблагоприятните *обстоятелства"* и признава, най-после, дори своята първоначална физическа организация за нещо, което се осакатява без всякакво съдействие от негова страна. Какво остава още у нашия банкрутирал егоист? Вродената му физическа организация не е в негова власт; той не може да контролира „обстоятелствата" и „тласъка", под влиянието на които тя се развива; „такъв, какъвто е всеки миг, той" не е „свое собствено творение", а творение на взаимодействието между неговите природни заложби и влияещите върху тях обстоятелства — Санчо вече не оспорва всичко това. Нещастен „творец"! Нещастно „творение"!

Но най-голямата беда идва накрая. Недоволен от това, че отдавна му са отброени напълно tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*, сам си нанася накрая още един, и то най-главния удар, като се провъзгласява за *фанатик на рода*. И какъв фанатик! Първо, той приписва на рода разделението на труда, защото го прави отговорен за това, че едни хора са поети, други — музиканти, трети — даскали; второ, той приписва на рода съществуващите физически и интелектуални недостатъци на „най-многобройната човешка класа“ и я прави отговорна за това, че при господството на буржоазията болшинството от индивидите са подобни на самия него. Съгласно неговите възгледи за родените ограничени глави сегашното разпространение на скрофулите трябва да се обяснява с това, че „родът“ намира особено удоволствие в това, че родените скрофульозни телосложения съставляват „най-многобройната човешка класа“. Дори най-обикновените материалисти и медици се освободиха от подобни наивни възгледи, дълго преди съгласният със себе си егоист да бъде „призван“ от „рода“, от „неблагоприятните обстоятелства“ и „тласъка“ да дебютира пред германската публика. Както Санчо обясняваше досега цялата осакатеност на индивидите и с това — техните отношения, изхождайки от натрапчивите идеи на даскалите, без да се интересува от това, как са възникнали тези идеи, така сега той обяснява тази осакатеност с чисто физическия процес на раждането. Той съвсем не се замисля над това, че способността на децата да се развиват зависи от развитието на родителите и че цялата тази осакатеност при съществуващите обществени отношения е възникнала исторически и може отново да бъде унищожена също исторически. Дори естествено възникналите родови различия като например расовите и т. н., за които Санчо нищо не говори, могат и трябва да бъдат премахнати исторически. Санчо, който по този повод крадешком надниква в зоологията и при това прави откритието, че „родените ограничени глави“ са най-многобройната класа не само при овцете и воловете, но и при полипите и инфузориите, които съвсем нямат глави — този Санчо вероятно е чувал, че и породите на животните може да се облагородяват и чрез кръстосване на породите да се създават съвсем нови, по-висши видове както за наслада на хората, така и за тяхно собствено самонаслаждение. „Защо“ нашият Санчо „да не“ направи оттук извод за хората?

Ще се възползуваме от този случай, за да „вмъкнем епизодично“ „превръщанията“ на Санчо по отношение на рода. Ще видим,

---

* — три хиляди и триста камшика по мощния задник. *Ред.*

че той се отнася към рода точно така, както и към Светото: колкото по-голям шум вдига против него, толкова повече вярва в него.

№ I. Ние вече видяхме, че родът поражда разделението на труда и възникналата при съществуващите социални обстоятелства осакатеност, и *то така,* че родът заедно с неговите продукти се разглежда като нещо неизменно при всички обстоятелства, като нещо независимо от контрола на хората.

№ II.

„Родът е реализиран вече благодарение на заложбата; а това, което Ти правиш от тази заложба" (съгласно изложеното по-горе, трябваше да се каже: това, което „обстоятелствата" правят от нея), „е реализация на Тебе. Твоята ръка е напълно реализирана в смисъла на рода, иначе тя би била не ръка, а да речем, лапа... Ти правиш от нея това, което искаш и което можеш да направиш от нея" (Виганд, стр. 184, 185).

Тук Санчо повтаря в друга форма казаното вече под № I.

И така, от предидущото ние виждаме, че родът независимо от контрола на индивидите и стъпалото на тяхното историческо развитие определя всички физически и духовни заложби, непосредственото битие на индивидите и — в зародиш — разделението на труда.

№ III. Родът си остава „тласък", който е само общият израз на „обстоятелствата", определящи развитието на първоначалния индивид, който отново се поражда от рода. За Санчо тук родът е точно същата тайнствена сила, която останалите буржоа наричат природа на нещата и на която те приписват всички отношения, които не зависят от тях като буржоа и чиято връзка те поради това не разбират.

№ IV. Родът като това, което „е възможно за човека" и което съставлява „човешка потребност", образува основата на организацията на труда в „Щирнеровия съюз", където също така това, което е възможно за всички, и това, което е обща за всички потребност, се разглеждат като продукт на рода.

№ V. Ние вече чухме каква роля играе споразумението в „Съюза".

Стр. 462: „Ако трябва да влизам в споразумение и в словесно общуване, Аз, разбира се, мога да си служа само с *човешки* средства, които се намират в Мое разпореждане, тъй като Аз съм същевременно човек" (т. е. екземпляр от рода).

Следователно тук *езикът* се разглежда като продукт на рода. Че Санчо говори немски, а не френски, той дължи съвсем не на рода, а на обстоятелствата. Впрочем, във всеки съвременен развит език естествено възникналата реч се е издигнала до национален език отчасти благодарение на историческото развитие на езика от заварения материал, като напр. в романските и германските езици, отча-

сти благодарение на кръстосването и смесването на нации, като в английския език, отчасти благодарение на концентрацията на диалектите в един национален език, обусловена от икономическата и политическата концентрация. От само себе си се разбира, че когато му дойде времето, индивидите ще вземат изцяло под свой контрол и този продукт на рода. В „Съюза“ ще се говори на езика като такъв, на светия език, на езика на Светото — на древноеврейски, и то на арамейски диалект, на който е говорила „въплътената същност“ — Христос. Това ни „дойде“ тук на ум „против очакването“ на Санчо, „и то само защото — струва Ни се — би могло да спомогне за изясняване на останалото“.

№ VI. На стр. 277, 278 ние научаваме, че „родът се разкрива в народите, градовете, съсловията, в различните корпорации“, найпосле в „семейството“, и поради това е логично, че той досега „е творил историята“. Следователно тук цялата досегашна история до злополучната история на Единствения става продукт на „рода“, и то на достатъчното основание, че тази история е била обобщавана понякога под названието: история на *човечеството, т. е.* на рода.

№ VII. В приведените положения Санчо е отредил на *рода* повече, отколкото който и да било смъртен преди него и сега резюмира това в следното положение:

„Родът е *Нищо* . . . родът е само нещо *мислимо*“ (дух, призрак и т. н. (стр. 239).

В края на краищата излиза, че това Санчово *„Нищо“*, тъждествено с *„мислимото“*, не означава абсолютно нищо, защото самият Санчо е „творческо Нищо“, а родът, както видяхме, твори твърде много — и при това може преспокойно да бъде „Нищо“. За това Санчо разказва на стр. 456:

„Битието не е оправдание на нищо; мислимото *е* също както немислимото“.

Като се почне от стр. 448, Санчо в продължение на тридесет страници говори безсмислици, за да секне „огън“ от мисленето и от критиката на съгласния със себе си егоист. Ние вече изпитахме твърде много прояви на неговото мислене и на неговата критика, за да вкарваме в „съблазън“* читателя с просяшката чорба на Санчо. Една лъжичка от тази чорба ще бъде достатъчна.

„Мислите ли Вие, че мислите летят свободно наоколо като птици, така че всеки може да хване някоя от тях и след това да Ми я противопостави като своя неприкосновена собственост? Всичко, което лети наоколо, е Мое“ (стр. 457).

* Игра на думи: „Anstoss“ — „тласък“, а също и „съблазън“. *Ред.*

Санчо нарушава тук правилата на лова по отношение на мислимите бекаси. Ние видяхме колко много от летящите наоколо мисли улови той. Той си въобразяваше, че ще може да ги хване, щом им сипе на опашката солта на Светото. Това огромно противоречие между неговата действителна собственост в сферата на мисълта и неговата илюзия в това отношение може да се приведе като класически и нагледен пример на цялата му собственост в необикновения смисъл. Именно този контраст съставлява неговото *самонаслаждение.*

6. Песен на песните на Соломон, или Единственият

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegaçoes grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram,
— — — — — — — — — — —
Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreides minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E naó de agreste avena, ou frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peidto accende, e o côr ao gesto muda*,

внушете ми, о нимфи на Шпре, песен, достойна за героите, които се сражават на вашите брегове срещу Субстанцията и Човека, песен, която ще се разнесе из целия свят и която ще се пее във всички страни — защото става дума за човек, който е извършил деяние —

Mais do que promettia a força humana**,

* — Стига сме възпявали лукавия Одисей,
Неговите странствувания по океана,
Стига сме прославяли подвизите на Еней,
Победите на Александра и Траяна,
— — — — — — — — — —
И всичко, що музата древна е възпяла.
Днес друга, по-достойна тема
Увлича поета.
И вие, о нимфи на Шпре...
Надарете ме с глас вдъхновен
И яростен, та не прост кавал,
А звучен военен рог да ми служи,
Разгаряйки духа, зовейки на подвиг. *Ред.*

** — По-голямо, отколкото е дадено
на силата човешка... *Ред.*

по-голямо от това, което може да извърши просто „човешката" сила — за човек, който

> ... edificára
> Novo reino que tanto sublimára*

който е основал ново царство в далечна страна, именно „Съюза" — става дума за

> tenro, e novo ramo florescente
> De huma arvore de Christo, mais amada**,

което е

> certissima esperança
> Do augmento da pequena Christiandade,

„най-сигурният залог за растежа на малодушното християнство" — с една дума, става дума за нещо, което „още никога не е бивало", за „Единствения"***.

Всичко, което ще срещнем в тази още небивала Песен на песните за Единствения, още преди е поднесено в „Книгата". Ние споменаваме за тази глава само заради реда; за да можем да направим това както трябва, ние прескочихме досега някои пунктове, а други ще повторим накратко.

Санчовото „Аз" извърши пълно преселение на душите. Ние вече го видяхме като съгласен със себе си егоист, като крепостен селянин, като търговец на мисли, като нещастен конкурент, като собственик, като роб, на който откъсват крака, видяхме го като изхвръкнал във въздуха от взаимодействието между раждането и обстоятелствата Санчо и в стотици други образи. Тук то се прощава с нас като *„Нечовек"* — под същия девиз, под който то тържествено навлезе в Новия завет.

„Действителен човек е само... *Нечовекът"* (стр. 232).

Това е едно от хилядата и едно уравнения, в които Санчо излага своята легенда за Светото.

Понятието „човек" не е действителен човек.

Понятието „човек" = „Човекът".
„Човекът" = недействителен човек.
Действителният човек = не-човек.
= Нечовекът.

---

* — ... със слава
Света обогати с нова държава. *Ред.*
** — ... нежното, младо и цъфтящо клонче
От любимото дърво на Христа. *Ред.*
*** — Ср. Камоенс, „Луизиади", I, 1—7.

„Действителен човек е само... Нечовекът.“

Санчо се старае да си изясни безобидността на тази теза с помощта на следните обрати:

„Не е толкова трудно да се каже направо що е Нечовек; това е човек, който не съответствува на понятието за човешкото. Логиката нарича такова съждение нелепо. Нима би могло да се изкаже съждението, че някой може да бъде човек, без да е човек, ако не се направеше хипотезата, че понятието човек може да бъде отделено от съществуването, същността — от явлението? Казва се: еди-кой си, макар и да изглежда човек, не е човек. В продължение на дълга редица столетия хората са повтаряли това нелепо съждение, нещо повече — през цялото това дълго време са съществували само нечовеци. Кой отделен индивид е съответствувал някога на своето понятие?“ (стр. 232.)

Лежащата и тук в основата фантазия на нашия даскал за оня даскал, който си създал идеала за „Човека“ и „го вгълпил в главата“ на другите хора, съставлява основното съдържание на „Книгата“.

Санчо нарича хипотеза мисълта, че може да се отделят едно от друго понятието за „човека“ и неговото съществуване, неговата същност и явление, като че ли в самите му думи не е вече изразена възможността за това отделяне. Когато казва: *„понятие“*, той казва нещо различно от *„съществуването“*, когато казва: *„същност“*, той казва нещо различно от *„явлението“*. Не той противополага тези *изрази*, а те самите са изрази на една противоположност. Ето защо въпросът би могъл да се състои само в това, може ли да се подвежда нещо под тези гледища; а за да отговори на този въпрос, Санчо е трябвало да разгледа действителните отношения на хората, които в тези метафизически отношения са получили само други названия. Впрочем, собствените разсъждения на Санчо за съгласния със себе си егоист и за бунта показват как едно гледище бива откъснато от друго, а неговите разсъждения за особеността, възможността и действителността в главата за „самонаслаждението“ показват как тези гледища могат едновременно да се откъсват едно от друго и да се съединяват в едно.

Нелепото съждение на философите, че действителният човек не е човек, е само най-универсалният, най-всеобхватният израз в сферата на абстракцията на фактически съществуващото универсално противоречие между отношенията и потребностите на хората. Нелепата форма на абстрактната теза напълно съответствува на нелепостта на доведените до крайност отношения на буржоазното общество, както нелепото съждение на Санчо за неговото обкръжение — „те са егоисти и те не са егоисти“ — съответствува на фактическото противоречие между битието на германските дребни буржоа и техните задачи, които са им натрапени от съществуващите

отношения и се на[...]рат в самите тях като благочестиви пожелания и помисли. Вп[...]чем, философите обявиха хората за нечовечни не защото последн[...]е не съответствуваха на понятието човек, а защото понятието чо[в]ек у тези хора не съответствуваше на истинското понятие човек или защото те нямаха истинско съзнание за човека. Tout comme chez nous* е в „Книгата", където Санчо също признава хората за неегоисти само защото нямат истинско съзнание за егоизма.

Съвсем безобидната теза, че *представата* за човека не е *действителният* човек, че представата за едно нещо не е самото това нещо — тази теза, която важи и за камъка, и за представата за камъка и съобразно с която Санчо би трябвало да каже, че действителният камък е не-камък, не е заслужавало да се споменава поради нейната безмерна тривиалност и несъмнена достоверност. Но известната ни вече фантазия на Санчо, че хората досега са били сполетявани от разни нещастия само поради господството на представите и понятията, му позволява отново да свърже с тази теза своите стари изводи. Старото мнение на Санчо, че човек трябвало само да избие от *главата* си известни представи, за да премахне от *света* отношенията, от които са възникнали тези представи, се възпроизвежда тук в смисъл, че човек трябва само да избие от главата си представата *„човек"*, за да ликвидира действителните отношения, които днес се признават за *нечовешки*, безразлично дали този предикат „нечовешки" ще бъде съждение на намиращия се в противоречие със своите отношения индивид, или съждение на съществуващото господствуващо общество за излизащата извън пределите на това общество подчинена класа. Ако един изваден от морето и поставен в Купферграбен кит имаше съзнание, той щеше, разбира се, да обяви това създадено от „неблагоприятните обстоятелства" положение за нещо, което противоречи на природата на кита, макар че Санчо би могъл да му докаже, че то съответствува на природата на кита вече затова, защото е негово, на кита, собствено положение — точно така разсъждават и хората при известни обстоятелства.

На стр. 185 Санчо повдига важния въпрос:

„Но как да бъде обуздан нечовекът, който се намира във всеки отделен индивид? Как да направим така, че с човека да не пуснем на свобода и нечовека? Либерализмът има смъртен враг, непреодолим антагонист, както бог — дявола; редом с човека винаги стои нечовекът, егоистът, отделният индивид. Държавата, обществото, човечеството не могат да превъзмогнат този дявол."

„А кога се свършат хилядата години, сатаната ще бъде пуснат от тъмницата и ще излезе да прелъсти народите по четирите краища на земята, Гога и

* — Точно така. *Ред.*

Магога, и да ги събере за война ... И излязоха на широката земя и обкръжиха стана на светиите и възлюбления град" (Откровение на Йоана, 20, 7—9).

Въпросът, както го разбира самият Санчо, се свежда отново до чиста безсмислица. Той си въобразява, че досега хората винаги са си съставяли понятие за човека, а след това са се освобождавали само дотолкова, доколкото е било необходимо, за да осъществят това понятие в себе си, и че мярата на завоюваната свобода се определяла всеки път от съответната им представа за идеала на човека, при което във всеки индивид неизбежно се оказвал известен остатък, който не съответствувал на този идеал и поради това като „нечовешки" не бивал освобождаван или бивал освобождаван само malgré eux*.

В действителност ставало, разбира се, така, че хората си завоювали свободата всеки път дотолкова, доколкото им диктувал и позволявал не техният идеал за човека, а съществуващите производителни сили. В основата на всички досегашни освобождения са лежали обаче ограничени производителни сили; обусловеното от тези производителни сили недостатъчно за цялото общество производство правело възможно едно развитие само тогава, когато едни лица задоволявали своите потребности за сметка на други и по този начин едни — малцинството — получили монопола на развитието, а други — мнозинството — поради постоянната борба за задоволяване на най-необходимите потребности били временно(т. е. до пораждането на нови революционизиращи производителни сили) лишени от възможността за каквото и да било развитие. Така обществото се е развивало досега винаги в рамките на една противоположност, която в древността е била противоположността между свободните и робите, в средните векове — между аристокрацията и крепостните, в ново време — между буржоазията и пролетариата. С това се обяснява, от една страна, ненормалният, „нечовешкият" начин, по който потиснатата класа задоволявала своите потребности, а от друга — тесните рамки, в които се развивало общуването, а с него и цялата господствуваща класа; тази ограниченост на развитието се състои следователно не само в изключването на една класа от развитието, но и в умствената ограниченост на изключващата класа; „нечовешкото" се наблюдава и в господствуващата класа. — Това така наречено „нечовешко" е също такъв продукт на съвременните отношения, както и „човешкото"; то е тяхната отрицателна страна, бунтът, който не се базира на нова революционна производителна сила и който е насочен срещу основаните върху съществуващите производителни сили господствуващи отношения и сре-

* — против волята им. *Ред.*

щу съответствуващия им начин на задоволяване на потребностите. Положителният израз „човешки“ съответствува на определени, *господствуващи* на известно стъпало на развитие на производството отношения и на обусловения от тях начин на задоволяване потребностите, както отрицателният израз „нечовешки“ съответствува на опитите да се отрекат в съществуващия начин на производство тези господствуващи отношения и господствуващият при тях начин на задоволяване потребностите, опити, които се пораждат всеки ден отново от същото стъпало на развитие на производството.

За нашия светия подобна световноисторическа борба се свежда до проста колизия между свети Бруно и „масата“. Ср. цялата критика на хуманния либерализъм, особено стр. 192 и сл.

И така, нашият простоват Санчо с неговата простовата максима за нечовека и с неговото избиване на човека от своята глава, благодарение на което изчезва и нечовекът и вече няма мярка за индивидите, стига в края на краищата до следния резултат. Той признава физическото, интелектуалното и социалното осакатяване и поробване, на което е обречен индивидът от съществуващите отношения, за индивидуалност и особеност на този индивид; като най-обикновен консерватор той спокойно признава тези отношения, след като напълно се е утешил с това, че е избил от главата си представата на философите за тези отношения. Както тук той обявява натрапената на индивида случайност за негова индивидуалност, така преди (ср. „Логиката“), говорейки за Аз, той се абстрахираше не само от всяка случайност, но и изобщо от всяка индивидуалност.

Санчо възпява получения от него по този начин „нечовешки“ велик резултат в следното Kyrieeleison*, което той слага в устата на „Нечовешкото“:

„Аз бях презрян, защото търсих своето *по-добро Аз* вън от себе си;

„Аз бях въплъщение на нечовешкото, защото мечтаех за *човешкото;*

„Аз приличах на праведниците, които жадуват за своето *истинско Аз* и винаги си остават *бедни грешници;*

„Аз мислех Себе си само в сравнение с някой друг;

„Аз не бях всичко във всичко, не бях ... *единствен;*

„Но сега аз преставам да си представям самия Себе си като въплъщение на нечовешкото;

„Преставам да Се измервам и не позволявам другите да Ме измерват с човешка мярка;

„Преставам да признавам нещо над Себе си“ —

„Преди Аз бях въплъщение на нечовешкото, но сега не съм, сега Аз съм ... *Единственото!*“ Алилуя!

Без да се спираме тук на това, как „Нечовешкото“, което, казано мимоходом, изпадна във весело настроение само защото *„обър-*

---

* — господи помилуй. *Ред.*

на гръб" „на самото себе си и на критика" свети Бруно; как „Нечовешкото" си „представя" или не си „представя" тук самото *себе си,* ще отбележим само, че „Единственото" или „Единственият" се характеризира тук с това, че за деветстотни път се опитва да избие от главата си Светото, така че както ние на свой ред сме принудени да повторим за деветстотни път, всичко си остава по старому, да не говорим за това, че това е само благочестиво пожелание.

Тук ние за пръв път имаме пред себе си Единствения. Санчо, който е посветен в рицар сред горните вайкания, получава сега новото си благородно име. Санчо стига до своята единственост, като изхвърля от главата си „Човека". Заедно с това той престава „да мисли себе си само в сравнение с някой друг" и „да признава нещо над себе си". Той става несравним. Това е пак старата фантазия на Санчо, че не потребностите на индивидите, а представите, идеите, „Светото" — тук в образа на „Човека" — били единствената tertium comparationis* и единствената *връзка* между индивидите. Той избива от главата си една *представа* и в резултат на това става *единствен.*

За да бъде „единствен" в употребявания от него смисъл, той трябва да ни докаже преди всичко своята *независимост от предпоставки.*

Стр. 470: „*Твоето* мислене има за предпоставка не *мисленето,* а *Тебе.* Значи Ти все пак предпоставяш Себе си? Да, но не на Себе си, а на Своето мислене. Преди Моето мислене съществувам Аз. Оттук следва, че Моето мислене не се предшествува от мисъл или че Моето мислене е лишено от каквато и да било предпоставка. Защото предпоставката, каквато съм Аз за Своето мислене, не е *създадена от мисленето,* не е *мисловна* предпоставка, а собственикът на мисленето, и доказва само, че мисленето не е нищо друго освен собственост."

„Ние сме готови да допуснем", че Санчо не мисли, преди да мисли, и че той — както и всеки друг — в това отношение е мислител без предпоставка. Също така ние сме готови да се съгласим с него, че той няма никаква мисъл за предпоставка на своето битие, т. е. че той не е сътворен от мисли. Ако Санчо се абстрахира за миг от цялата си идейна вехтория — което при неговия беден асортимент няма да му бъде трудно, — ще остане неговото действително Аз, но неговото действително Аз в рамките на съществуващите за него действителни отношения на външния свят. С това той ще се освободи за миг от всички догматични предпоставки, но затова пък тепърва ще започнат да съществуват за него *действителните* предпоставки. И тези действителни предпоставки са също предпоставки на неговите *догматични* предпоставки, които, безразлично дали той иска или не, ще се връщат при него заедно с действителните,

* — основа за сравнение, критерий. *Ред.*

докато той не намери други действителни, а с тях и други догматични предпоставки или докато не признае материалистически действителните предпоставки за предпоставки на своето мислене, след което ще изчезне изобщо почвата за догматични предпоставки. Както догматичната предпоставка на съгласния със себе си егоизъм му е дадена с неговото досегашно развитие и с неговата берлинска среда, така тази предпоставка въпреки цялата му въображаема независимост от предпоставки ще запази у него своята сила, докато той не преодолее нейните действителни предпоставки.

Като истински даскал Санчо все още се стреми към прословутото Хегелово „мислене без предпоставки", т. е. мислене без догматични предпоставки, което и у Хегел е само благочестиво пожелание. Санчо се надяваше да го постигне с ловък скок и дори да го надмине, като тичаше подир лишеното от предпоставки Аз. Но той не можа да постигне нито едното, нито другото.

Тогава Санчо опитва щастието си по друг маниер.

Стр. 214, 215. „Изчерпете" искането за свобода! „Кой трябва да стане свободен? Ти, Аз, Ние. Свободни от какво? От всичко, което не е Ти, Аз, Ние. И така Аз съм *сърцевината*... А какво ще остане, ако Аз се освободя от всичко, което не е Аз? Само Аз и *нищо друго* освен Аз."

„И тъй това е на пудела сърцевината!
Схоласт ли странствуващ? Случай много смешен!"[119]

„Всичко, което не е Ти, Аз, Ние", се обявява, разбира се, тук отново за догматична представа като държавата, националността, разделението на труда и т. н. След като тези представи са разкритикувани, което според Санчо е вече направено от „Критиката", именно от критическата критика, той си въобразява, че се е освободил и от действителната държава, от действителната националност, и от действителното разделение на труда. Следователно Аз, което е тук „сърцевината", което „се е освободило от всичко, което не е Аз", е все същото лишено от предпоставки Аз с всичко, от което то не се е освободило.

Но ако Санчо се отнесеше към „освобождението" с намерението да се освободи не само от категориите, но и от действителните окови, би се оказало, че това освобождение предполага изменение, което е общо за него и за огромно множество от други хора, и на свой ред причинява определено изменение в състоянието на света, което отново е общо за него и за другите. Следователно, макар че неговото „Аз" „си остава" и след освобождението, то е вече съвсем изменено Аз, намиращо се съвместно с другите в изменена обществена обстановка, която е именно общата за него и за другите предпоставка на неговата и тяхната свобода; следователно единствеността, несравнимостта и независимостта на неговото „Аз" отново се провалят.

Санчо се опитва да направи това и по трети маниер.

Стр. 237: „Позорът им се състои не в това, че те" (евреинът и християнинът) *„се изключват* един друг, а в това, че това става само *наполовина.* Ако можеха да бъдат напълно егоисти, те щяха *напълно* да се изключат един друг."

Стр. 273: „Този, който желае *само да премахне* противоположността, схваща нейното значение твърде формално и слабо. Напротив, противоположността заслужава да бъде *изострена."*

Стр. 274: „Вие няма вече просто да криете своята противоположност само ако напълно я признаете и ако всеки се утвърждава от главата до петите като *единствен*... Последната и най-решителна противоположност — противоположността между един Единствен и друг Единствен — по същина излиза извън рамките на това, което се нарича противоположност... Като Единствен Ти нямаш вече нищо общо с другите и затова и нищо, което Те отделя от тях или е враждебно на тях... Противоположността изчезва в съвършената... разделност или единственост."

Стр. 183: „Аз не *искам* нито да имам нещо *особено,* нито да бъда нещо *особено* в сравнение с другите; аз не се меря с другите... Аз искам да бъда всичко, което мога да бъда, и да имам всичко, което мога да имам. Какво ме интересува дали другите са *нещо подобно* на Мене и дали те имат *нещо подобно?* Напълно еднакво, същото те не могат нито да бъдат, нито да имат. Аз не им причинявам вреда, както не причинявам вреда на скалата с това, че имам пред нея предимството да се движа. Ако биха могли да го имат, те щяха да го имат. Да не причиняваш на другите хора вреда, до това се свежда искането да нямаш привилегии... Човек не трябва да се смята за „нещо *особено",* например за евреин или християнин. Е, Аз не Се *смятам* за нещо *особено,* а за *единствен.* Наистина Аз имам сходство с другите хора, но това се разкрива само при сравнение или рефлексия; всъщност Аз съм несравним, единствен. Моята плът не е тяхната плът, Моят дух не е техният дух. Ако Вие ги подведете под *общите понятия:* „плът", „дух", то това са Ваши *мисли,* които нямат *нищо* общо с Моята плът, с Моя дух."

Стр. 234: „От егоистите загива човешкото общество, защото те вече не се отнасят един към друг като хора, а действуват егоистично като Аз срещу едно съвсем различно от Мене и враждебно Ти."

Стр. 180: „Като че ли не винаги един индивид ще търси другия, като че ли не винаги единият ще се приспособява към другия, щом той се нуждае от него. Но разликата е, че сега отделният индивид действително ще *се обединява* с другия отделен индивид, докато преди той бе свързан с него чрез вериги."

Стр. 178. „Само ако сте единствени. Вие можете да общувате един с друг като това, което Вие сте действително."

Що се отнася до илюзията на Санчо относно общуването на Единствените „като това, което те са действително", относно „обединението на индивида с индивид", накратко казано — относно „Съюза", с тази илюзия ние ликвидирахме веднаж завинаги. Ще отбележим само: ако в „Съюза" всеки разглеждаше и третираше другия само като *свой* предмет, *своя* собственост (ср. стр. 167 и теорията на собствеността и експлоатацията), то в „Коментара" (Виганд, стр. 154), обратно, губернаторът на острова Баратария разбира и признава, че другият принадлежи и на самия себе си, че той е *свой* собствен, единствен, и че и в това качество става *пред-*

мет на Санчо, макар и не вече негова собственост. От това отчаяно положение той се спасява само чрез неочаквано хрумналата му мисъл, че той „тук забравя самия себе си в сладка самозабрава" — наслада, която той „Си доставя хиляди пъти на час" и която се подслажда още от сладостното съзнание, че при това той все пак не „съвсем изчезва". И тъй, тук пред нас е старата измислица, че всеки съществува за себе си и за другите.

Да сведем сега пищните фрази на Санчо до скромното им съдържание.

Гръмливите фрази за „противоположността", която трябва да бъде изострена и доведена до крайност, и за „особеното", което Санчо не иска да има като свое предимство, се свеждат до едно и също. Санчо желае или по-точно *мисли,* че желае, индивидите да общуват само лично един с друг, тяхното общуване да не става посредством нещо трето, посредством нещо (ср. „Конкуренцията"). Това трето е тук „особеното" или особената, неабсолютна противоположност, т. е. обусловеното от съвременните обществени отношения взаимно положение на индивидите. Санчо не иска например два индивида да се намират в „противоположност" един към друг като буржоа и пролетарий, той протестира срещу „особеното", което съставлява „предимството" на буржоата пред пролетариите; той би искал те да влизат в чисто лични отношения, да общуват помежду си само като индивиди. Той не взема под внимание, че в рамките на разделението на труда личните отношения необходимо и неизбежно се развиват и фиксират в класови отношения и че поради това целият му брътвеж се свежда просто до благочестиво благопожелание, което той се надява да осъществи, като убеди индивидите на тези класи да избият от главите си представата за своята „противоположност" и за своята „особена" „привилегия". В приведените по-горе положения на Санчо изобщо всичко се свежда само до това, какво е *мнението* на хората за *себе си* и какво е *неговото* мнение за тях, какво искат те и какво *той* иска. За да се унищожи „противоположността" и „особеното", било достатъчно да се измени *„мнението"* и *„искането"*.

Дори това, което е предимство на даден индивид като такъв пред друг индивид, в наше време е същевременно продукт на обществото и при осъществяването си трябва да се прояви отново като привилегия, както вече показахме на Санчо при разглеждането на въпроса за конкуренцията. По-нататък, индивидът като такъв, разглеждан сам по себе си, е подчинен на разделението на труда, което го прави едностранчив, осакатява го и го ограничава.

До какво се свежда в най-добрия случай Санчовото изостряне на противоположността и унищожаване на особеното? До това, че

взаимоотношенията на индивидите трябва да бъдат тяхното *отношение* един към друг, а техните взаимни различия — техните *саморазличавания* (както едно емпирично. Аз *се* различава от друго). Но това е или както у Санчо идеологическа перифраза на *съществуващия ред на нещата,* тъй като отношенията на индивидите при всички обстоятелства не *могат* да бъдат нищо друго освен взаимните им отношения, а различията им — нищо друго освен техните саморазличавания; или това е само благочестиво пожелание те *така* да се отнасят един към друг и *така* да се отличават един от друг, че тяхното взаимоотношение да не се обособява като независимо от тях обществено отношение и техните различия един от друг да не вземат вещен (независим от личността) характер, какъвто те са вземали досега и всеки ден продължават да вземат.

Индивидите винаги и при всички обстоятелства „са изхождали *от себе си",* но тъй като те не са били *единствени* в смисъл да не се нуждаят от каквато и да било връзка един с друг и тъй като техните *потребности,* т. е. природата им и начинът за задоволяването им, са ги свързвали един с друг (отношение между половете, размяна, разделение на труда), те е *трябвало* да влизат в отношения един с друг. Но тъй като те влизали в общуване помежду си не като чисти Аз, а като индивиди, намиращи се на определено стъпало на развитие на своите производителни сили и потребности, и тъй като това общуване на свой ред определяло производството и потребностите, то именно личното, индивидуалното отношение на индивидите един към друг, тяхното взаимно отношение като индивиди създало — и всеки ден отново създава — съществуващите отношения. Те влизали в общуване един с друг като това, което са били, те изхождали „от себе си", каквито са били, независимо от своя „светоглед". Този „светоглед" — дори така изкривен, както е у философите — винаги се е определял, разбира се, само от техния действителен живот. Оттук, разбира се, следва, че развитието на един индивид е обусловено от развитието на всички други индивиди, с които той се намира в пряко или косвено общуване, и че различните поколения индивиди, които влизат в отношения един с друг, са свързани помежду си, че физическото съществуване на по-късните поколения се определя от техните предшественици, че тези по-късни поколения наследяват натрупаните от предшествувалите ги поколения производителни сили и форми на общуване, което определя техните собствени взаимоотношения. С една дума, ние виждаме, че се извършва развитие и че историята на един отделен индивид съвсем не може да бъде откъсната от историята на предшествувалите го или съвременните му индивиди, а се определя от нея.

Превръщането на индивидуалното отношение в неговата противоположност — в чисто вещно отношение, различаването на индивидуалност и случайност от самите индивиди представлява, както вече показахме, исторически процес и на различни стъпала на развитието взема различни, все по-резки и универсални форми. В съвременната епоха господството на вещните отношения над индивидите, смазването на индивидуалността от случайността взе най-рязка, най-универсална форма и по този начин постави пред съществуващите индивиди напълно определена задача. То постави пред тях задачата вместо господството на отношенията и на случайността над индивидите да се установи господство на индивидите над случайността и отношенията. То не постави, както си въобразява Санчо, искането „Аз да Се развива", което всеки индивид е правил досега и без добрия съвет на Санчо, а властно диктува освобождението от един напълно определен начин на развитие. Тази диктувана от съвременните отношения задача съвпада със задачата за организиране на обществото на комунистически начала.

Ние вече показахме по-горе, че унищожението на обособяването на отношенията в противовес на индивидите, на подчиняването на индивидуалността на случайността, на подчиняването на личните отношения на индивидите на общите класови отношения и т. н., се обуславя в последна сметка от унищожението на разделението на труда. Ние показахме също, че унищожението на разделението на труда се обуславя от развитието на общуването и на производителните сили до такава универсалност, когато частната собственост и разделението на труда стават окови за тях. Ние показахме по-нататък, че частната собственост може да бъде унищожена само при условие на всестранно развитие на индивидите, тъй като заварените форми на общуване и производителни сили са всестранни и само всестранно развиващи се индивиди могат да ги присвоят, т. е. да ги превърнат в своя свободна жизнедейност. Ние показахме, че съвременните индивиди *трябва* да унищожат частната собственост, тъй като производителните сили и формите на общуване са се развили толкова, че при господството на частната собственост са станали разрушителни сили, и тъй като противоположността между класите е достигнала своите крайни предели. Най-после, ние показахме, че унищожението на частната собственост и на разделението на труда е същевременно обединяване на индивидите върху дадената от съвременните производителни сили и от световните сношения основа.

В комунистическото общество — единственото общество, в което самобитното и свободното развитие на индивидите престава да бъде фраза — това развитие се обуславя именно от връзката на индивидите, връзка, която се състои отчасти в икономически предпоставки,

отчасти в необходимата солидарност на свободното развитие на всички и, най-после, в универсалния характер на дейността на индивидите върху основата на наличните производителни сили. Тук следователно става дума за индивиди на определено историческо стъпало на развитие, а съвсем не за които и да било случайни индивиди, да не говорим за неизбежната комунистическа революция, която сама е общо условие за тяхното свободно развитие. Съзнанието на индивидите за техните взаимоотношения ще стане, разбира се, съвсем друго и поради това няма да бъде нито „принципът на любовта" или dévouement, нито егоизмът.

Следователно „единствеността" — в смисъл на самобитно развитие и индивидуално поведение, както бе изтъкнато по-горе — предполага не само нещо съвсем различно от добрата воля и правилното съзнание, но и нещо напълно противоположно на Санчовите фантазии. У него тя винаги е само разкрасяване на съществуващите отношения, капчица успокояващ балсам за бедната, безсилна, станала мизерна в мизерията душа.

С *„несравнимостта"* на Санчо работата стои също така, както и с неговата „единственост". Самият той ще си спомни, ако още не е „изчезнал" окончателно в „сладостна самозабрава", че организацията на труда в *„Щирнеровия* съюз на егоистите" се основаваше не само върху сравнимостта на потребностите, но и върху тяхното *равенство.* И той предполага в „Съюза" не само равни потребности, но и равна дейност, така че един индивид да може да замести друг в „човешката работа". А извънредното възнаграждение на „Единствения", увенчаващо неговите успехи — нима то не се основаваше тъкмо на това, че работата на този индивид се сравняваше с работата на другите индивиди и поради нейното превъзходство се заплащаше по-добре? И как може Санчо изобщо да говори за несравнимост, щом запазва *парите* — това практически обособило се в самостоятелна сила сравнение, щом им се подчинява и за сравнение с другите се мери с този универсален мащаб? Очевидно е, че той сам опровергава своето учение за несравнимостта. Няма нищо по-лесно от това, равенството и неравенството, сходството и несходството да се нарекат рефлективни определения. Несравнимостта е също рефлективно определение, което има за предпоставка дейността на сравняването. Но за да докажем, че сравнението съвсем не е чисто произволно рефлективно определение, е достатъчно да приведем само един пример — *парите,* тази установила се tertium comparationis на всички хора и неща.

Впрочем несравнимостта може да има различни значения. Единственото значение, за което тук може да става дума, именно „единствеността" в смисъл на самобитност, предполага, че дейността на

несравнимия индивид се отличава в определена сфера дори от дейността на другите индивиди от същата тази сфера. Персиани е несравнена певица именно защото е *певица* и защото бива сравнявана с други певици, и то от хора, които могат да схванат нейната несравнимост благодарение на основаващата се на нормална организация на техните уши и на музикално образование сравнителна преценка. Пението на Персиани не може да се сравнява с кряканeто на жаба, макар че и тук едно сравнение би било възможно, но само като сравнение между човека и жабата изобщо, а не между Персиани и една единствена жаба. Само в първия случай може да се говори за сравнение между индивиди, във втория се сравняват техни видови или родови свойства. Трети вид несравнимост — несравнимостта на пението на Персиани с опашката на една комета — ние предоставяме на Санчо за негово „самонаслаждение“, тъй като той явно намира удоволствие в такива „нелепи съждения“, макар че впрочем дори това нелепо сравнение има известна реалност в нелепостта на съвременните отношения. Парите са общият мащаб на всички, дори на най-разнородните неща.

Впрочем, несравнимостта на Санчо се свежда до същата празна фраза, както и неговата единственост. Индивидите не трябва вече да се измерват с една независима от тях tertium comparationis, а сравнението *трябва* да се превърне в тяхно саморазличаване, т. е. в свободно развитие на тяхната индивидуалност, което индивидите осъществяват, като избиват от главите си „натрапчивите идеи“.

Впрочем, Санчо е запознат само с този метод на сравнение, от който се ползуват драскачите и бърборковците — метод, който води до дълбокомислення извод, че Санчо не е Бруно и Бруно не е Санчо. Но той, разбира се, не е запознат с науките, които постигнаха големи успехи едва благодарение на сравнението и на установяването на разликите в сферата на сравнението и в които сравнението придобива общозначим характер, като напр. сравнителната анатомия, ботаниката, езикознанието и т. н.

Велики нации — французи, североамериканци, англичани — постоянно се сравняват една с друга както практически, така и теоретически, както в конкуренцията, така и в науката. Дребните бакали и еснафите като германците, които се страхуват от сравнението и конкуренцията, се крият зад щита на несравнимостта, изготвен им от техния фабрикант на философски етикети. Санчо е принуден не само в техен, но и в свой собствен интерес да си забрани всякакво сравнение.

На стр. 415 Санчо казва:

„Не съществува Никой, *равен на Мене*“,

а на стр. 408 общуването с „равните на Себе си“ се изобразява като процес на разтваряне на обществото в общуването:

„Детето предпочита *пред обществото общуването*, в което то влиза с *равните на Себе си.*“

Обаче Санчо употребява понякога израза „равен на Мене“ и „равно изобщо“ в смисъл на *„същото“* — ср. например цитираното по-горе място на стр. 183:

„Напълно еднакво, същото те не могат нито да бъдат, нито да имат.“

И тук той стига до своето заключително „ново превръщане“, което използува особено в „Коментара“.

Единствеността, самобитността, „собственото“ развитие на индивидите, които според Санчо не се наблюдават напр. във всички „човешки работи“, макар че никой не ще отрече, че един майстор на печки не прави печката по *„същия“* начин като друг; „единственото“ развитие на индивидите, което според същия този Санчо не се наблюдава в религиозната, политическата и т. н. сфери (виж „Феноменологията“), макар че никой не ще отрече, че между всички лица, които вярват в исляма, никой не вярва в него по „същия“ начин и дотолкова е „единствен“, както между всички граждани никой не се отнася към държавата по „същия“ начин, вече защото става дума за *неговото* отношение, а не за отношението на *другиго* — цялата тази прословута „единственост“, която толкова се отличава от *„тъждеството“, идентичността на личността,* че Санчо вижда във всички съществували досега индивиди почти само „екземпляри“ от един род, се свежда тук следователно до полицейски установяваното тъждество на една личност със самата себе си, до това, че един индивид не е друг индивид. Така героят, който възнамеряваше да щурмува света, изпада до ролята на писар в паспортно бюро.

На стр. 184 от „Коментара“ той разказва с голяма тържественост и огромно самонаслаждение, че той не става сит от това, че японският император яде, защото неговият стомах и стомахът на японския император са „единствени“, „несравними стомаси“, т. е. *не са едни и същи* стомаси. Ако Санчо мисли, че с това е унищожил досегашните социални отношения или дори само природните закони, неговата наивност е вече прекалено голяма и произтича само от това, че философите не са изобразявали социалните отношения като взаимоотношения на дадени тъждествени със себе си индивиди, а природните закони — като взаимоотношения на дадени определени тела.

Широко е известен класическият израз, който Лайбниц даде на това старо положение (фигуриращо на първа страница на всеки учебник по физика като учение за непроницаемостта на телата):

„Необходимо е обаче всяка монада да се отличава от която и да било друга, защото в природата никога няма две същества, които точно да съвпадат едно с друго" („Принципи на философията или тезиси и т. и.").

Единствеността на Санчо се свежда тук до качество, което у него е общо с всяка въшка и с всяка песъчинка.

Най-голямото саморазобличаване, с което можеше да завърши философията, е, че тя разглежда като едно от най-забележителните открития достъпното за всеки селски простак и полицейски сержант разбиране, че Санчо не е Бруно, а факта на това различие — като истинско чудо.

Така „ликуващият критически вик" на нашия „виртуоз в мисленето" се е превърнал в безкритично мизерере.

След всички тези приключения нашият „единствен" оръженосец отново пуска котва в тихото пристанище, където е родната му къщурка. Тук „с ликуване" насреща му се хвърля „заглавният призрак на неговата Книга". Първият въпрос е, как се чувствува магарето?

— По-добре от господаря си — отговаря Санчо.

— Благодаря на бога, че той беше така милостив към мене; но разкажи ми сега, приятелю, какво Ти донесе Твоята длъжност на оръженосец? Каква нова дреха ми носиш Ти?

— Аз не нося нищо подобно — отговаря Санчо, — но затова пък нося „творческото Нищо, Нищото, от което самият аз като творец създавам всичко". Това значи, че Ти ще има да ме видиш като църковен отец и архиепископ на остров, и то на един от най-хубавите острови.

— Дай боже, мое съкровище, и дано по-скоро, защото ние много се нуждаем от това. Но за какъв остров говориш ти? Аз не разбирам.

— Това не е работа за твоя ум — отговаря Санчо. — Като му дойде времето, Ти сама ще видиш това, жено. Но още сега мога да Ти кажа, че няма нищо по-приятно на света от почетната роля на търсач на приключения в качеството на съгласен със себе си егоист и оръженосец на печалния образ. Наистина, при повечето от тези приключения „крайната цел не се постига" така, че *„човешката* потребност да бъде задоволена" (tan como el *hombre* querria), защото от сто приключения обикновено деветдесет и девет завършват злощастно. Аз знам това от опит, защото при някои ме измамваха, при други — здраво ме набиваха. Но въпреки всичко това все пак е хубава работа, защото „единственото" искане се задоволява всеки път,

когато човек броди така по цялата история, цитира всички книги на берлинската читалня, нарежда се на всички езици на етимологична нощувка, подправя във всички страни политическите факти, фанфаронски хвърля предизвикателства на всички дракони, щрауси, таласъми, вапмири и „призраци", бие се с всички църковни отци и философи и в края на краищата плаща всичко това само със собствения си гръб (ср. Сервантес, I, гл. 52).

2. АПОЛОГЕТИЧЕН КОМЕНТАР

Макар че някога Санчо, намирайки се още в състояние на своето унижение (Сервантес, гл. 26 и 29), много се „колебаеше“ дали да приеме доходна църковна длъжност, все пак, след като прецени изменилите се обстоятелства и предишното си послушническо положение като прислужник на едно религиозно братство (Сервантес, гл. 21), той най-после се реши „да избие от главата си“ това колебание. Той стана архиепископ на остров Баратария и кардинал и в качеството на такъв сега заседава с тържествен вид и подобаващо на първосвещеник достойнство между първенците на нашия църковен събор. Сега, след дългия епизод с „Книгата“, ние се връщаме към този събор.

Ние намираме, наистина, че „брат Санчо“ много се е изменил в новото си положение. Той представлява сега ecclesia triumphans* — в противоположност на ecclesia militans**, в която се намираше преди. Вместо войнствените фанфари на „Книгата“ се появи тържествена сериозност, вместо „Аз“ — „Щирнер“. Това показва колко справедлива е френската поговорка: qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule***. Откакто стана църковен отец и пише епископски послания, Санчо се нарича само „Щирнер“. Той научи този „единствен“ начин на самонаслаждение от Фойербах, но за съжаление този начин му подхожда не повече, отколкото свиренето на лютня на неговото магаре. Когато той говори за себе си в трето лице, всеки вижда, че Санчо-„творецът“ се обръща по маниера на пруските подофицери към своето „творение“ — Щирнер в трето лице, и че той

* — тържествуващата църква. *Ред.*
** — войнствуващата църква. *Ред.*
*** — от великото до смешното има само една крачка. *Ред.*

по никой начин не трябва да бъде вземан за Цезар. Впечатлението става още по-комично от това, че Санчо постъпва така непоследователно само от желание да конкурира с Фойербах. „Самонаслаждението“ на Санчо, което му доставя явяването му в ролята на велик човек, става тук malgré lui* наслада за другите.

„Особеното“, което Санчо прави в своя „Коментар“, доколкото ние не сме го „използували“ вече в епизода, се състои в това, че той ни гощава с редица нови вариации на познати теми, издрънкани с уморително еднообразие още в „Книгата“. Тук музиката на Санчо, която подобно на музиката на индийските жреци на Вишну знае само една нота, се свири няколко гами по-високо. Но при това нейното приспивателно действие си остава, разбира се, същото. Така например тук отново се предъвква противоположността между „егоистично“ и „свето“ под кръчмарската фирма на противоположност между „интересно“ и „неинтересно“, а след това между „интересно“ и „абсолютно интересно“ — нововъведение, което впрочем може да бъде интересно само за любителите на безквасен хляб, vulgo**: маца***. Разбира се, не трябва да се сърдим на един „образован“ берлински еснафин за белетристичното превръщане на заинтересования в интересно. Всички илюзии, които според любимата причуда на Санчо се съчиняват от „даскалите“, се явяват тук „като трудности — *съмнения“*, които „е създал само духът“ и които „бедните души позволили да им натрапят тези съмнения“, „трябва ... да се преодоляват с *лекомислие“* (прословутото избиване от главата) (стр. 162). После следва „проучване“ върху това, дали „съмненията“ трябва да се избият от главата чрез „мислене“ или чрез „липса на мисли“, и критически-морално adagio, в което той излива скръбта си в миньорни акорди: *„Не бива* да се заглушава мисленето, да речем, с ликуване“ (стр. 162).

За да успокои Европа, особено угнетената Old merry and young sorry England****, Санчо, щом свикна донякъде със своя епископски chaise persée*****, се обръща към нас от висотата му със следното милостиво епископско послание:

> „На Щирнер съвсем не му е скъпо гражданското общество и *той съвсем не мисли да разшири това общество толкова, че то да погълне държавата и семейството“* (стр. 189).

Нека имат това предвид г. Кобден и г. Дюноайе.

* — против волята му. *Ред.*
** — на прост език. *Ред.*
*** — еврейски великденски безквасен хляб. *Ред.*
**** — старата весела и печалната млада Англия. *Ред.*
***** — стол с отвор в средата. *Ред.*

В качеството на архиепископ Санчо поема същевременно функциите на духовна полиция и на стр. 193 мъмри Хес за „нарушаващи полицейските правила“ смесвания на лица, които са толкова по-непростителни, защото нашият църковен отец през цялото време се мъчи да установи тяхното тъждество. За да докаже на същия Хес, че „Щирнер“ притежава и „героизма на лъжата“ — това правоверно свойство на съгласния със себе си егоист, на стр. 188 той пее: „Но Щирнер *съвсем* не казва — противно на твърдението на Хес, — че цялата грешка на предишните егоисти се състояла само в това, че съвсем не *съзнавали* своя егоизъм.“ Ср. „Феноменологията“ и цялата „Книга“. — Другото свойство на съгласния със себе си егоист — лековерието — той разкрива на стр. 162, където *„не оспорва“* мнението на Фойербах, че *„индивидът като такъв* е комунист“. — Друга проява на неговата полицейска власт намираме на стр. 154, където той прави строга бележка на всички свои рецензенти, че не се заели „по-подробно с егоизма, както го *разбира* Щирнер“. Всички те, разбира се, направиха грешката да повярват, че става дума за действителния егоизъм, докато се касаеше само за „Щирнеровото“ му разбиране.

Способността на Санчо за църковен отец се потвърждава в „Апологетичния коментар“ и с това, че този коментар започва с лицемерната декларация:

„Може би едно кратко възражение няма да бъде безполезно, ако не за споменатите рецензенти, то поне за някои други читатели на книгата“ (стр. 147).

Тук Санчо се преструва на самоотвержен и твърди, че е готов да пожертвува скъпоценното си време в „полза“ на публиката, макар че той навсякъде ни уверява, че винаги има предвид само своята собствена полза, и макар че в този случай нашият църковен отец се стреми да спаси само своята кожа.

С това бихме могли да свършим с „особеността“ на „Коментара“. Но ние държахме в запас до настоящия момент *„Единственото“*, което впрочем се среща още и в „Книгата“, стр. 491, не толкова в „полза“ на „някои други читатели“, колкото в собствената полза на „Щирнер“. Едната ръка мие другата, откъдето неоспоримо следва, че „индивидът е комунист“.

Една от най-трудните задачи за философите е да слязат от света на мисълта в действителния свят. *Езикът* е непосредствената действителност на мисълта. Както философите обособиха мисленето в самостоятелна сила, така те трябваше да обособят и езика в самостоятелно, особено царство. Това е тайната на философския език, в който мислите, изразени с думи, имат свое собствено съдържание. Задачата за слизане от света на мислите в действителния

свят се превръща в задача за слизане от висотите на езика в живота.

Ние показахме, че обособяването на мислите и идеите в самостоятелни сили е следствие на обособяването на личните отношения и връзки между индивидите. Ние показахме, че изключителното систематично занимание с тези мисли, практикувано от идеолозите и философите, а значи и систематизирането на тези мисли е следствие на разделението на труда и че специално немската философия е следствие на германските дребнобуржоазни отношения. Философите е трябвало само да сведат своя език до обикновения език, от който той е абстрахиран, за да познаят в него изопачения език на действителния свят и да разберат, че нито мислите, нито езикът образуват сами по себе си особено царство, че те са само *прояви* на действителния живот.

Санчо, който следва философите по всички пътища и кръстопътища, неизбежно трябва да търси *философския камък,* квадратурата на кръга и жизнения елексир, да търси една *„Дума“,* която като такава да притежава чудодейната сила да извежда от царството на езика и мисълта в действителния живот. От дългогодишното общуване с Дон Кихот Санчо е така пропит от неговия дух, че не забелязва, че тази негова „задача“, това негово „призвание“ не представлява нищо друго освен резултат от неговата вяра в дебелите философски рицарски романи.

Санчо започва с това, че отново рисува пред нас господството на Светото и на идеите в света, и то под новата форма на господството на езика или фразата. Езикът, щом се обособява в самостоятелна сила, става, разбира се, фраза.

На стр. 151 Санчо нарича съвременния свят „свят на фразата, свят, в началото на който е било словото“. Той подробно излага мотивите на своя ламтеж за вълшебното слово:

> „Философската спекулация се стремеше да намери *предикат,* който да бъде толкова *всеобщ,* че да обхваща в себе си всекиго... За да може предикатът да обхваща в себе си всекиго, всеки трябва да се явява в него като *субект,* т. е. не просто като това, *което* е, а като този, *който* е“ (стр. 152).

Тъй като спекулацията „търсеше“ такива предикати, които Санчо наричаше преди призвание, предназначение, задача, род и т. н., то и действителните хора *„търсеха“* себе си досега „в словото, логоса, предиката“ (стр. 153). Досега се използуваше *името,* когато трябваше в рамките на езика да се различи един индивид — просто като тъждествено лице — от друг. Но Санчо не се задоволява с обикновените имена; тъй като философската спекулация е поставила пред него задачата да намери толкова всеобщ предикат, че да об-

хваща в себе си всекиго като субект, Санчо търси философското, абстрактното име, търси „Името“, което стои над всички имена — името на всички имена, името като категория, което например да отличава Санчо от Бруно, а двамата — от Фойербах с такава точност, с каквато ги отличават един от друг собствените им имена, и което същевременно да бъде приложимо и към тримата така, както и към всички други хора и живи същества — нововъведение, което може да внесе огромна бъркотия във всички менителни отношения, брачни контракти и т. н. и с един удар да заличи от лицето на земята всички нотариални кантори и бюрата за гражданско състояние. Това чудотворно име, тази вълшебна дума, която в езика е смърт за езика, този магарешки мост*, който води към живота, това най-високо стъпало на китайската небесна стълба е... *Единственият*. Чудотворните свойства на тази дума се възпяват в следните строфи:

„Единственият е само последното, умиращото изказване за Тебе и за Мене, онова изказване, което се превръща в мнение:
„изказване, което вече не е изказване,
„немеещо, нямо изказване“ (стр. 153).
„В него“ (Единствения) „неизреченото е най-главното“ (стр. 149).
Той „няма определение“ (пак там).
„Той сочи своето съдържание, което лежи извън или отвъд понятието“ (пак там).
Той е „нямащо определение понятие и никакви други понятия не могат да го направят по-определен“ (стр. 150).
Той е философското *„кръщение“* на светските имена (стр. 150).
„Единственият е несъдържаща мисъл дума.
„Той няма мисловно съдържание“.
„Той изразява Този“, „който не може да съществува втори път, следователно не може и да бъде *изразен;*
„защото ако той можеше да бъде изразен действително и напълно, той щеше да съществува втори път, въплътен в израза“ (стр. 151).

След като възпява по този начин свойствата на тази дума, той чествува резултатите, получени благодарение на откриването на неговата чудотворна сила, в следните антистрофи:

„С Единствения е завършено царството на абсолютните мисли“ (стр. 150).
„Той е ключовият камък на нашия свят на фразите“ (стр. 151).
„Той е издъхващата като фраза логика“ (стр. 153).
„В Единствения науката може да се разтвори в живота,
„защото нейното *Това* се превръща в *Този и Този,*
„Който вече не търси себе си в словото, в логоса, в предиката“ (стр. 153).

Наистина, от опита на своите рецензенти Санчо се е убедил за свое огорчение, че и Единственият може да бъде „фиксиран като

* В оргинала игра на думи: Eselsbrücke (магарешки мост) означава помагало за тъпи и лениви ученици. *Ред.*

понятие“ и че „това именно правят противниците“ (стр. 149), които са до такава степен противници на Санчо, че съвсем не усещат очакваното магическо въздействие на вълшебната дума, а пеят както в операта: Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!* С голямо ожесточение и тържествена сериозност Санчо се обръща срещу своя Дон Кихот — Шелига, у когото недоразумението води към открит „бунт“ и към пълно неразбиране на своето положение като „творение“:

„Ако Шелига бе разбрал, че Единственият, тъй като е съвсем безсъдържателна фраза или категория, не е вече категория, той може би щеше да признае Единствения като името на това, което за него е още без име“ (стр. 179).

Следователно Санчо изрично признава тук, че той и неговият Дон Кихот се устремяват към една и съща цел, само с тази разлика, че Санчо си въобразява, че действително е открил зорницата, докато Дон Кихот все още в мрака

Над прокълнатото мъртво море
На този тленен свят се рее**.

Фойербах казваше във „Философия на бъдещето“, стр. 49:

„Битие, основано само на неизразимото, е вече само нещо неизразимо. Да, неизразимо. Там, където свършват думите, едва там започва животът, едва там се разкрива тайната на битието.“

Санчо е намерил прехода от изразимото към неизразимото, той е намерил думата, която е едновременно нещо по-голямо и нещо по-малко от дума.

Ние видяхме, че цялата проблема на прехода от мисленето към действителността и следователно от езика към живота съществува само във философската илюзия, т. е. е правомерна само от гледна точка на философското съзнание, за което неизбежно остават неясни характерът и произходът на неговото мнимо откъсване от живота. Тази голяма проблема, доколкото изобщо се е мяркала в главите на нашите идеолози, трябваше, разбира се, в края на краищата да застави единого от тези странствуващи рицари да тръгне да търси една дума, която като *дума* образува въпросния преход, като дума престава да бъде просто дума и сочи по тайнствен свръхезиков начин изхода от езика към действителния обект, който тя обозначава, накратко казано, дума, която играе между думите същата роля, каквато в християнската фантазия играе между хората спасителят-богочовек. Най-празната и скудоумна глава между философите трябваше да ликвидира философията, като провъзгласи, че

* — Това не е, това не е! *Ред.*
** Майстор Конрад фон Вюрцбург. „Златната ковачница“, стих 143.

липсата на мисли в нея означава края на философията, а следователно и тържественото навлизане в „телесния“ живот. Нейното философстуващо безсмислие беше вече от само себе си краят на философията, както и нейният неизразим език беше краят на всеки език. Санчо дължи своето тържество и на това, че от всички философи той най-малко познава действителните отношения и поради това у него философските категории са изгубили последния остатък от връзката с действителността, а с това и последния остатък от *смисъл*.

Така че върви, ти смирени и верни слуга — Санчо, върви или по-точно, препускай на своето магаре към самонаслаждението на своя Единствен, „използувай“ своя *„Единствен“* до последната буква — него, чиито чудотворен титул, сила и храброст са вече възпяти от Калдерон със следните думи[120]:

Единственият е
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,
El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandria, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*
*De Jerusalen**.

„Накрай би било уместно да напомним“ на Санчо, великия господар на Ерусалим, за Сервантесовата „критика“ на Санчо, „Дон Кихот“, гл. 20, стр. 171 на брюкселското издание от 1617. (Ср. Коментара, стр. 194).

* — Храбър боец,
Благороден командир,
Смел рицар,
Славен паладин,
Верен християнин,
Щастлив адмирал на Африка,
Върховен властелин на Александрия,
Кадия на Берберия,
Сид на Египет,
Марабут и
Велик господар
На Ерусалим. Ред.

ЗАКРИВАНЕ НА ЛАЙПЦИГСКИЯ ЦЪРКОВЕН СЪБОР

След като изгониха от събора всичките си опоненти, свети Бруно и свети Санчо, наричан също Макс, сключват вечен съюз и запяват следния трогателен дует, кимайки си при това дружелюбно един на друг като два мандарина,

Свети Санчо.

„Критикът е истинският водач на масата... Той е нейният владетел и пълководец в освободителната война срещу егоизма“ („Книгата“, стр. 187).

Свети Бруно.

„Макс Щирнер е вождът и пълководецът на кръстоносците“ (срещу Критиката). „Същевременно той е най-доблестният и най-храбрият от всички борци“ (Виганд, стр. 124).

Свети Санчо.

„Сега ние предаваме политическия и социалния либерализъм на съда на хуманния и критическия либерализъм“ (т. е. на критическата критика) („Книгата“, стр. 163).

Свети Бруно.

„Пред Единствения и неговата собственост пада *политическият* либерал, който желае да сломи своеволието, и *социалният* либерал, който желае да разруши собствеността. Те падат под критическия“ (т. е. откраднатия от *Критиката)* „нож на Единствения“ (Виганд, стр. 124).

Свети Санчо.

„Срещу критиката не е сигурна нито една мисъл, защото *Критиката е самият мислещ дух*... Критиката или по-точно Той“ (т. е. свети Бруно) („Книгата“, стр. 195, 199).

Свети Бруно (прекъсва го с реверанси).

„Само *критическият* либерал... не пада пред Критиката, защото *Той сам* е критик" (Виганд, стр. 124).

Свети Санчо.

„Критиката и само Критиката стои на *висотата на епохата*... Между социалните теории Критиката е безспорно най-съвършената... В нея християнският принцип на любовта, истинският социален принцип, стига до най-чистия си израз, в нея се прави последният възможен експеримент да се освободят хората от изключителността, от взаимоотблъскването; това е борба срещу егоизма в нейната най-проста и затова *най-сурова* форма" („Книгата", стр. 177).

Свети Бруно.

„Това Аз е... завършъкът и *кулминационната точка* на една минала историческа епоха. Единственият е последното убежище в стария свят, последното скривалище, от което старият свят може да извършва своите нападения" върху критическата Критика... „Това Аз е въздигнатият в най-висока степен, найвластен и могъщ егоизъм на стария свят" (т. е. на християнството)... „Това Аз е субстанцията в нейната *най-сурова суровост*" (Виганд, стр. 124).

След този задушевен диалог двамата велики църковни отци закриват събора. После те мълчаливо си стискат ръцете. Единственият „забравя самия себе си в сладостна самозабрава", без обаче „да изчезне окончателно". А критикът „се усмихва" три пъти и след това „уверен в победата, неудържимо и победоносно тръгва по своя път".

ТОМ II

КРИТИКА
НА НЕМСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ
В ЛИЦЕТО НА НЕГОВИТЕ РАЗЛИЧНИ ПРОРОЦИ

„ИСТИНСКИЯТ СОЦИАЛИЗЪМ"

Същото отношение, което проследихме в първия том (ср. „Свети Макс", „Политическият либерализъм") между съществувалите досега немски либерализъм и френското и английското буржоазно движение, съществува и между немския социализъм и пролетарското движение във Франция и Англия. Наред с немските комунисти се появиха редица писатели, които възприеха някои френски и английски комунистически идеи и ги смесиха със своите немско-философски предпоставки. Тези „социалисти" — или „истински социалисти", както те сами се наричат — виждат в задграничната комунистическа литература не израз и продукт на определено действително движение, а чисто теоретически съчинения, които — напълно така, както те си представят възникването на немските философски системи — са възникнали от „чистата мисъл". Те не се замислят над това, че в основата на тези съчинения, дори когато проповядват системи, лежат практическите потребности, лежи съвкупността от жизнените условия на определена класа в определени страни. Те вземат на вяра илюзията на някои от тези литературни представители на партията, като че ли у тях става дума за „най-разумния" обществен строй, а не за потребностите на определена класа и определена епоха. Немската идеология, в плен на която се намират тези „истински социалисти", не им позволява да съгледат действителното отношение. Тяхната дейност по отношение на „ненаучните" французи и англичани се свежда до това — преди всичко да предизвикат у немската публика надлежното презрение към повърхностността или „грубия" емпиризъм на тези чужденци, да възпеят „немската наука" и да ѝ припишат мисията — да изнесе най-после на бял свят *истината* на комунизма и социализма, да пока-

жат абсолютния, *„истинския* социализъм". И те незабавно се залавят за работа, за да изпълнят тази мисия в качеството си на представители на „немската наука", макар че в повечето случаи тази „немска наука" си остана за тях почти толкова чужда, колкото и произведенията на французите и англичаните в оригинал — произведения, които те познават само по компилациите на Щайн, Елкерс[121] и т. п. В какво се състои тази *„истина"*, която те приписват на социализма и комунизма? С помощта на немската, и особено на Хегеловата и Фойербаховата идеология те се опитват да изяснят идеите на социалистическата и комунистическата литература, които за тях са съвсем неизясними — отчасти вследствие на това, че те не познават дори чисто литературната връзка на тези идеи, а отчасти вследствие на споменатото погрешно разбиране на тази литература от тяхна страна. Те откъсват комунистическите системи, както и комунистическите критически и полемични съчинения от реалното движение, прост израз на което са те, и след това ги поставят в съвсем произволна връзка с немската философия. Те откъсват съзнанието на определени, исторически обусловени области на живота от самите тези области и прилагат към него мярката на истинското, абсолютното, т. е. немско-философското съзнание. Те напълно последователно превръщат отношенията на дадени определени индивиди в отношения на „Човека", те тълкуват мислите на тези определени индивиди за собствените им отношения в смисъл че те били мисли за „Човека". С това те се връщат от реалната историческа почва на почвата на идеологията, а тъй като те не познават действителната връзка, не им е трудно — с помощта на „абсолютния" или на друг идеологически метод — да конструират фантастична връзка. Този превод на френските идеи на езика на немските идеолози и тази произволно изфабрикувана връзка между комунизма и немската идеология — ето кое образува така наречения „истински социализъм", който гръмогласно се обявява за „гордост на нацията и предмет на завист за всички съседни народи" — както казват ториите по повод на английската конституция.

И така, този „истински социализъм" не е нищо друго освен преображението на пролетарския комунизъм и повече или помалко родствените му партии и секти във Франция и Англия на небето на немския дух, и както ще видим, също и на немското сърце. „Истинският социализъм, който уверява, че се основавал върху „науката", е и самият преди всичко някаква езотерична наука; неговата теоретическа литература съществува само за ония, които са посветени в тайнствата на „мислещия дух". Но той има и екзотерична литература; интересувайки се от обществените, екзотерични отношения, той трябва дори само затова да води своего рода

пропаганда. В тази екзотерична литература той апелира вече не към немския „мислещ дух", а към немското „сърце". А това е толкова по-лесно за истинския социализъм, защото, интересувайки се вече не от реалните хора, а от „Човека", той е изгубил всякаква революционна страст и вместо нея е провъзгласил всеобщата любов към хората. Ето защо той се обръща не към пролетариите, а към двете най-многочислени категории хора в Германия — към дребните буржоа с техните филантропични илюзии и към идеолозите на същите тези дребни буржоа, към философите и философските възпитаници; той се обръща изобщо към господствуващото понастоящем в Германия „обикновено" и необикновено съзнание.

Вследствие на фактически съществуващите сега в Германия отношения беше неизбежно образуването на тази междинна секта, неизбежен беше опитът за компромис между комунизма и господствуващите представи. Неизбежно беше и това, че множеството немски комунисти, за които изходна точка беше философията, дойде и продължава да идва до комунизма именно посредством такъв преход, докато другите, които не са в състояние да се освободят от оковите на идеологията, ще проповядват този „истински социализъм" до самата си кончина. Ето защо ние не можем да знаем дали са останали на гледната точка на „истинския социализъм" или са отишли напред онези от неговите представители, чиито съчинения, които критикуваме по-долу, бяха написани преди известно време. Ние изобщо нямаме нищо против отделните лица, ние разглеждаме само печатни документи като израз на неизбежното за такова блато като Германия направление.

Но освен това, „истинският социализъм" безспорно откри пред масата младогермански белетристи[122], доктори-чудотворци и други литератори широко поприще за експлоатация на социалното движение. Липсата на *действителна*, страстна, практическа партийна борба в Германия превърна в началото дори социалното движение в *чисто* литературно. „Истинският социализъм" е най-съвършеното социално литературно движение, което възникна вън от истинските партийни интереси и което сега, след като се формира комунистическата партия, желае да продължава да съществува независимо от нея. От само себе си се разбира, че от момента на възникването на действителна комунистическа партия в Германия „истинските социалисти" ще бъдат принудени все повече да се ограничават в пределите на дребните буржоа — като своя публика, и в кръга на импотентните и пропаднали литератори — като представители на тази публика.

I

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER"[123], или ФИЛОСОФИЯТА НА „ИСТИНСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ"

А. „КОМУНИЗЪМ, СОЦИАЛИЗЪМ, ХУМАНИЗЪМ"[124]

„Rheinische Jahrbücher", т. I, стр. 167 и сл.

Ние започваме от тази статия, защото в нея с пълно съзнание и със силно проявено чувство за собствено достойнство се разкрива немско-националният характер на „истинския социализъм".

Стр. 168. „Както изглежда, *французите* не разбират своите собствени гении. Тук им идва на помощ *немската наука*, която *дава в социализма най-разумния* — ако само може да се прилагат към разума степените за сравнение — *обществен строй*".

И така, тук „немската наука" дава „*в* социализма" един „обществен строй", и то „най-разумния". Социализмът се обявява просто за клон на всемогъщата, всемъдра, всеобхватна немска наука, която създава дори общество. Наистина социализмът е от френски произход, но френските социалисти бяха *„в себе си"* немци, поради което *действителните* французи ги и „не разбраха". Затова нашият автор може да каже:

„*Комунизмът е френско явление, социализмът — немско;* щастие за французите е, че те имат такъв щастлив обществен *инстинкт*, който някога ще им помогне да заместят *научните изследвания.* Този резултат беше предначертан в хода на развитието на двата народа. Французите стигнаха до *комунизма* чрез *политиката*" (сега ние, разбира се, вече знаем как френският народ стигна до комунизма); „немците чрез *метафизиката,* превърнала се на края в антропология, стигнаха до *социализма*" (именно до „истинския социализъм"). „Единият и другият се разтварят в края на краищата в *хуманизма*".

След като комунизмът и социализмът са превърнати в две абстрактни теории, в два принципа, много лесно е, разбира се, да се измисли за тези две противоположности под някое неопределено название някое Хегелово единство. Това дава възможност не само да се хвърли проницателен поглед върху „хода на развитието на

двата народа“, но и да се открие блестящо превъзходството над французите и немците на отдаващия се на спекулативни измислици индивид.

Впрочем, цялата тази фраза е преписана почти дословно от Пютмановия „Bürgerbuch“, стр. 43 и др.[125]. Пък и изобщо „научните занятия“ в областта на социализма се ограничават у автора с конструиращо възпроизвеждане на идеите, които се намират в споменатата книга, в „Двадесет и една кола“ и в други произведения от периода на възникването на немския комунизъм.

Ще приведем само няколко образци от изтъкнатите в тази статия възражения срещу *комунизма.*

Стр. 168. „Комунизмът не обединява атомите в органическо цяло“.

Искането да се обединят „атомите“ в „органическо цяло“ не е по-разумно от искането за квадратурата на кръга.

„Комунизмът, както той фактически е поставен в главния си център, във Франция, представлява *груба* противоположност на егоистичното разлагане на бакалската държава; той не се възвисява над тази политическа противоположност, не постига *безусловната, лишена от предпоставки свобода“* (пак там).

Voilà* немско-идеологическият постулат за „безусловната, лишена от предпоставки свобода“, която е само практическа формула за „безусловното, лишено от предпоставки мислене“. Френският комунизъм е, разбира се, „груб“, защото той е теоретически израз на една *действителна* противоположност, над която, съгласно нашия автор, той би трябвало да се издигне, за което би му било достатъчно само да си я представи в своето въображение като вече преодоляна. Ср. между другото „Bürgerbuch“, стр. 43.

„Тиранията напълно може да продължава да съществува и в рамките на комунизма, защото той не допуска по-нататъшното съществуване на рода“ (стр. 168).

Бедният род! Досега „родът“ съществуваше *едновременно* с „тиранията“; но тъй като комунизмът *премахва* „рода“, то именно затова той може *да запази* „тиранията“. Но как, според нашия „истински социалист“, комунизмът започва да премахва „рода“? Той „има пред себе си масата“ (пак там).

„Човекът в комунизма не *съзнава* своята *същност* ... комунизмът довежда неговата зависимост до *крайно, най-грубо отношение,* до зависимост от *грубата материя* — до разрив между *труда* и *насладжението.* Човекът не постига *свободната* нравствена *дейност.“*

---

* — Ето. *Ред.*

За да се оценят по достойнство „научните занятия“, които доведоха нашия „истински социалист“ до това твърдение, ще обърнем внимание на следното положение:

„Френските социалисти и комунисти... съвсем не разбраха теоретически *същността* на социализма... дори радикалните“ (френските) „комунисти още далеч не са преодолели противоположността между *труда* и *наслаждението*... не са се издигнали още до мисълта за *свободната дейност*... Разликата между комунизма и света на бакалите се състои само в това, че в комунизма *пълното отчуждение на действителната човешка собственост* трябва да бъде освободено от всякаква случайност, т. е. трябва да бъде идеализирано“ („Bürgerbuch“, стр. 43).

И така, нашият „истински социалист“ упреква тук французите в това, че те имат правилно съзнание за своето фактическо обществено положение, докато те би трябвало да съдействуват „Човекът“ да осъзнае „*своята* същност“. Всички упреци, хвърлени от тези „истински социалисти“ срещу французите, се свеждат до това, че Фойербаховата философия не е последната дума на цялото им движение. Нашият автор изхожда от готовото положение за разрива между труда и наслаждението. Но вместо да започне от това положение, той идеологически извърта въпроса, започва от липсата на съзнание у човека, прави оттук умозаключението за „зависимостта от грубата материя“ и заставя тази зависимост да се *реализира* в „разрива между труда и наслаждението“. Впрочем, ние пак ще видим до какви изводи стига „истинският социалист“ със своята независимост „от грубата материя“. — Изобщо всички тези господа се отличават с необикновено изтънчена чувствителност. Всичко, особено материята, ги шокира, навсякъде те се оплакват от грубост. По-горе ние вече имахме „*грубата* противоположност“, сега имаме „най-*грубото* отношение“ на „зависимост от *грубата* материя“:

р. 1 Немецът уста отвори:
р. 2 *грубо* да не любим,
р. 3 че в противен случай
р. 4 здравето си губим[126].

Разбира се, немската философия, след като се облече в социалистически одежди, се обръща за форма към „грубата действителност“, но при това тя винаги се държи на почтено разстояние от нея и ѝ крещи с истерично раздразнение: noli me tangere!*

След тези научни възражения против френския комунизъм ние намираме известни исторически разяснения, които блестящо свидетелствуват за „свободната нравствена дейност“ на нашия „ис-

* — не ме докосвай! *Ред.*

тински социалист", за неговите „научни занятия", а също и за неговата независимост от грубата материя.

На стр. 170 авторът стига до „извода", че „съществува" единствено *„грубият"* (още веднаж!) „френски комунизъм". Конструирането на тази априорна истина се изпълнява с голям „обществен инстинкт" и показва, че „човекът е осъзнал своята същност". Послушайте само:

„Не съществува никакъв друг комунизъм, *защото* това, което даде Вайтлинг, е само преработка на фуриеристките и комунистическите идеи, с които той се запозна в Париж и в Женева."

„Не съществува никакъв" английски комунизъм, „защото това, което даде Вайтлинг и т. н.". Томас Мор, левелерите, Оуен, Томпсън Уотс, Холиок, Харни, Морган, Саутуел, Гудвин Бармби, Гривс, Едмондс, Хобсон, Спенс биха били крайно изумени, resp. биха се обърнали в гроба от учудване, ако чуеха, че всички те не са комунисти — „защото" Вайтлинг е ходил в Париж и в Женева.

Впрочем, Вайтлинговият комунизъм все пак, както изглежда, не съвпада напълно с „грубия френски комунизъм", vulgo* — с бабьофизма, защото той съдържа и „фуриеристки идеи".

„Комунистите бяха особено силни в изграждането на системи или на предварително цялостно завършени обществени отношения („Икария" на Кабе, „Благоденствие", Вайтлинг). Но всички системи се отличават с догматично-диктаторски характер" (стр. 170).

След като изказа мнението си за системите изобщо, „истинският социализъм" се избави, разбира се, от труда да изучава самите комунистически системи. С един удар той преодоля не само „Икария"[127], но и всички философски системи от Аристотел до Хегел, „Система на природата"[128], ботаническите системи на Линей и Жюсие и дори слънчевата система. Впрочем, що се отнася до самите системи, те почти всички са се появили в началото на комунистическото движение и са служили тогава на пропагандата във формата на народни романи, които напълно съответствуваха на още неразвитото съзнание на току-що раздвижилите се пролетарии. Кабе сам нарича своята „Икария" roman philosophique**, и за Кабе като за глава на партия трябва да се съди не по неговата система, а по полемичните му произведения и изобщо по цялата му дейност. Някои от тези романи, като например системата на Фурие, са пропити от истински поетичен дух; други, като системите на Оуен и

* — просто казано. *Ред.*

** — философски роман. *Ред.*

Кабе, са лишени от всякаква фантазия и носят върху себе си печата на търговската пресметливост или на юридически-ловкото приспособяване към схващанията на класата, която трябваше да бъде обработена. В процеса на развитието на партията тези системи губят всякакво значение и се запазват в краен случай само номинално, като лозунги. Кой във Франция вярва в Икария, а в Англия — в плановете на Оуен, чието проповядване самият той е видоизменял в зависимост от обстоятелствата или с оглед на пропагандата между различните класи? Че истинското съдържание на тези системи съвсем не се заключава в систематичната им форма, се вижда най-добре от примера на правоверните фуриеристи от „Démocratie pacifique", които при цялата си правоверност са явни антиподи на Фурие, буржоазни доктринери. Истинското съдържание на всички системи, които създадоха епоха, образуват потребностите на времето, в което те са възникнали. В основата на всяка от тях лежи цялото предидущо развитие на нацията, историческата форма на класовите отношения с техните политически, морални, философски и други последици. С думите, че всички системи са догматични и диктаторски, не е казано нищо за тази база и за това съдържание на комунистическите системи. У немците не е имало развити класови отношения, каквито имаше у англичаните и французите. Ето защо немските комунисти можеха да заимствуват базата на своята система само от жизнените условия на съсловието, от което произлизаха. И напълно естествено е, че вследствие на това единствената съществуваща немска комунистическа система беше възпроизвеждане на френските идеи в рамките на мироглед, ограничен от отношенията на дребния занаят.

За тиранията, която се запазва в комунизма, свидетелствува *„безумната мисъл* на Кабе, който иска решително всички да се абонират за *неговия* „Populaire"" (стр. 168). Ако нашият приятел изопачава исканията, които поставя на партията си нейният глава, принуден за това от определени обстоятелства и от опасността да се разпилеят ограничените парични средства, а след това подхожда към тези искания с мярката за „същността на човека", той, разбира се, трябва да стигне до извода, че този глава на партия и всички други членове на неговата партия са „безумни" и че, напротив, здрав ум имат само безпартийните фигури като самия него и „същността на човека". Впрочем, от книгата на Кабе „Моята правилна линия"[129] той би могъл да се запознае с истинското положение на нещата.

В заключение цялата противоположност между нашия автор и изобщо немските „истински социалисти" и идеолози, от една страна, и действителното движение на другите народи — от друга, се резюмира в следното класическо положение. Немците съдели за

всичко sub specie aeterni* (съответно същността на Човека), а чужденците гледат на всичко практически, съобразно с реално дадените хора и отношения. Чужденците мислят и действуват за *своето време*, немците — за *вечността*. Нашият „истински социалист" формулира това признание по следния начин:

„Комунизмът разкрива своята едностранчивост още в названието си, което означава противоположност на конкуренцията; но *нима* тази ограниченост на кръгозора, която и *сега още* има *може би* значение като партиен лозунг, *ще продължава вечно?*"

След това радикално унищожение на комунизма нашият автор преминава към неговата противоположност — към *социализма*.

„Социализмът въвежда анархичен ред, който съставлява *съществено самобитно свойство* на човешкия род, а също и на вселената" (стр. 170) и който именно поради това не е съществувал досега за „човешкия род".

Свободната конкуренция е твърде „груба", за да може нашият „истински социалист" да я обяви за „анархичен ред".

„Изпълнен с доверие към *нравственото* ядро на човечеството", „социализмът" декретира, че „съединяването на половете *е и трябва* да бъде най-високото стъпало на любовта; *защото* само естественото е истинско, а истинското — нравствено" (стр. 171).

Доводът в полза на това, че „съединяването и т. н. и т. н. е и трябва да бъде", е приложим решително към всичко. Например, „изпълнен с доверие към нравственото ядро" на маймунския род, „социализмът" може също да декретира, че онанизмът, който се среща у маймуните в естествен вид, е и трябва да бъде „само най-високото стъпало на любовта" към самия себе си, *„защото* само естественото е истинско, а истинското — нравствено".

А откъде социализмът взема мащаба за това, кое е „естествено" — трудно е да се каже.

„Дейността и наслаждението съвпадат в *своеобразието* на човека. Едното и другото се определят от това своеобразие, а не от *намиращите се вън от нас* продукти."

„Но тъй като тези продукти са необходими за дейността, т. е. за истинския живот, и тъй като те благодарение на съвкупната дейност на цялото човечество като че ли са се отделили от последното, те за всички *са — или трябва да бъдат* — общ субстрат на по-нататъшното развитие (общност на имуществото)."

„Наистина, нашето сегашно общество е подивяло дотолкова, че отделни лица се нахвърлят със зверска алчност върху продуктите на чуждия труд, като оставят своето собствено същество да загнива в безделие *(рентиерите); необходимо следствие* от това е отново обстоятелството, че другите лица, чиято собственост (тяхното собствено човешко същество) загива не от безделие, а от из-

---

* — от гледна точка на вечното. *Ред.*

нурително напрежение, са принудени да работят *като машини (пролетариите)*... *Обаче* двата полюса на нашето общество, рентиерите и пролетариите, се намират на едно стъпало на развитие, *и двата те зависят от нещата вън от тях*", с други думи: те са „негри", както би казал свети Макс (стр. 169, 170).

Тези „изводи" на нашия „монголец" относно „нашето негърство" са най-завършеното от всичко, което „истинският социализъм" досега „като че ли е отделил от себе си в качеството на продукт, необходим за истинския живот", и върху което, както той приема, вземайки под внимание „самобитността на човека", „цялото човечество" ще се „нахвърли със зверска алчност".

„Рентиерите", „пролетариите", „машинообразното", „общността на имуществото" — тези четири представи са за нашия монголец във всеки случай „намиращи се вън от него продукти", по отношение на които неговата „дейност" и неговото „наслаждение" се състоят в това, да ги представя само за предугадени названия за резултатите от неговата собствена „машинообразна работа".

Ние научаваме, че обществото е подивяло и че поради това индивидите, които образуват самото това общество, страдат от всевъзможни недъзи. Обществото се обособява от тези индивиди, превръща се в нещо самостоятелно, то подивява по своему и индивидите страдат само *вследствие* на това негово подивяване. Първата последица от това подивяване са определенията: „хищно животно", „бездеен" и „притежател на загниващо собствено същество", след което ние за ужас научаваме, че тези определения са определения на „рентиера". Тук остава само да забележим, че това „загниване на собственото същество" е просто философски мистифициран начин на тълкуване „бездейността", за практическия характер на която авторът, както се вижда, е зле осведомен.

Втори, „необходим извод" от тази първа последица на подивяването са следните две определения: „залиняването на собственото човешко същество от изнурително напрежение" и „принудата да работят като машини". Двете тези определения са „необходим извод от това, че рентиерите оставят своето собствено същество да загнива"; на обикновен език обаче, както отново научаваме с ужас, тези определения означават „пролетариите".

По този начин установяваната тук причинна връзка се свежда до следното. Пролетариите съществуват и работят като машини: това е даденият ни факт. Но защо пролетариите трябва „да работят като машини"? Защото рентиерите „оставят своето собствено същество да загнива". Защо рентиерите оставят своето собствено същество да загнива? Защото „нашето сегашно общество е така подивяло". А защо то е така подивяло? За това остава да запитаме господа бога.

За нашия „истински социалист“ характерното е, че в противоположността между рентиерите и пролетариите той вижда „полюсите на *нашето* общество“. Тази противоположност, която е съществувала почти на всички повече или по-малко развити стъпала на обществения живот и за която от незапомнени времена са глаголствували всички моралисти, беше отново изтъкната в самото начало на пролетарското движение, във времето, когато пролетариатът имаше още общи интереси с промишлената и дребната буржоазия. Сравни например произведенията на Кобет и П. Л. Курие или на Сен Симон, който първоначално причисляваше и промишлените капиталисти към travailleurs* в противоположност на oisifs**, рентиерите. Да се изрече тази баналност за противоположността на пролетариите и рентиерите, но не на обикновения език, а на свещения философски език, и да се даде на тази детски наивна мисъл не изразът, който ѝ съответствува, а някакъв задоблачен, абстрактен израз — към това се свежда тук, както във всички други случаи, задълбочеността на немската наука, която получи своя завършък в „истинския социализъм“. Венец на тази задълбоченост е заключението. Тук нашият „истински социалист“ превръща съвсем различните стъпала на развитие на пролетариите и рентиерите в „едно единствено стъпало на развитие“, защото той може да отмине с мълчание реалните стъпала на тяхното развитие, като ги подвежда под философската фраза: „зависимост от нещата вън от тях“. Тук „истинският социализъм“ намери стъпалото на развитие, на което изчезва безследно разликата между стъпалата на развитие в трите царства на природата, в геологията и историята.

Въпреки своята ненавист към „зависимостта от нещата вън от него“, нашият „истински социалист“ все пак признава, че зависи от тях, „тъй като продуктите“, т. е. тези самите неща, са „необходими за дейността“ и „за истинския живот“. Това срамежливо признание беше нужно на нашия автор, за да прокара път на философската конструкция за общност на имуществото — конструкция, която стига до толкова явна безсмислица, че е достатъчно само да обърнем вниманието на читателя върху нея.

Сега ние се обръщаме към първото от цитираните по-горе положения. Тук отново се изтъква положението, че за дейността и наслаждението е необходима „независимост от нещата“. Дейността и наслаждението се „определят“ от „своеобразието на човека“. Вместо да търси това своеобразие в дейността и наслаждението на заобикалящите го хора — при което той скоро би видял каква роля

---

* — работници. *Ред.*
** — безделници. *Ред.*

играят тук и намиращите се вън от нас продукти, — той разсъждава за „съвпадението“ на двете в „своеобразието на човека“. Вместо да разбере своеобразието на хората като последица на тяхната дейност и на обусловения от нея начин на наслаждение, той обяснява дейността и наслаждението със „своеобразието на човека“, с което, разбира се, се ликвидира възможността за всякакво по-нататъшно обсъждане. От действителното поведение на индивида той отново се спасява в лоното на своето неизразимо, недостъпно своеобразие. Тук ние виждаме освен това какво разбират *„истинските социалисти“* под „свободна дейност“. Нашият автор непредпазливо издава своята тайна, когато говори, че тя е такава дейност, която „не се определя от нещата вън от нас“; това значи: тя е actus purus, чиста, абсолютна дейност, дейност, която не е нищо друго освен само дейност и в последна сметка отново се свежда до илюзията на „чистото мислене“. Тази чиста дейност, разбира се, съвсем се осквернява, когато у нея се оказва материален субстрат и материален резултат; „истинският социалист“ се занимава с подобна осквернена дейност само с крайна неохота и презира нейния продукт, който се нарича вече не „резултат“, а „само *отпадък* от човека“ (стр. 169). Поради това реалният сетивен човек не може в никакъв случай да бъде субект, лежащ в основата на тази чиста дейност, а такъв може да бъде само мислещият дух. Изтълкуваната по този начин по немски маниер „свободна дейност“ е само друга формула за споменатата по-горе „безусловна, свободна от предпоставки свобода“. До каква степен впрочем този брътвеж за свободната дейност, която служи на „истинските социалисти“ само за прикритие на тяхното непознаване на действителното производство, се свежда в последна сметка до „чистото мислене“, нашият автор доказва вече с обстоятелството, че неговата последна дума е постулатът за истинското познание.

„Това обособяване на *двете главни партии на нашето време“* (именно на френския груб *комунизъм* и на немския *социализъм)* „е резултат на *развитието през последните две години,* което *започна* именно от „философията на действието“ на Хес — в „Двадесет и една кола“ на Хервег. *Ето защо* настана време да се осветлят лозунгите на *обществените партии* малко по-обстойно“ (стр. 173).

И така тук ние имаме, от една страна, действително съществуващата във Франция комунистическа партия с нейната литература, а от друга — няколко немски полуучени, които се стремят философски да си изяснят идеите на тази литература. Тези немски полуучени се оказват не в по-малка степен от френските комунисти една от *„главните партии на нашето време“*, с други думи — партия, която има безкрайно важно значение не само за своята най-близка противоположност, за френските комунисти, но и за английските чар-

тисти и комунисти, за американските национал-реформисти и изобщо за всички други партии на „нашето време". За съжаление всички изброени партии съвсем нищо не знаят за съществуването на тази „главна партия". Но още доста отдавна немските идеолози усвоиха такъв маниер: всяка от техните литературни фракции, а особено фракцията, която си мисли, че „прави най-крайни изводи", се обявява не само за „една от главните партии", но дори за *„главна* партия на нашето време". Така между другите партии ние имаме „главна партия" на критическата критика, „главна партия" на съгласния със себе си егоизъм, а сега — „главна партия" на „истинските социалисти". Германия може по такъв път да стигне до цяла стотица „главни партии", чието съществуване е известно само в Германия, а и тук — само в средата на тясното съсловие учени, полуучени и литератори, които си въобразяват, че въртят колелото на световната история, докато всъщност те само предат безкрайната нишка на собствените си фантазии.

Тази „главна партия" на „истинските социалисти" е „резултат на развитието през последните две години, което започна именно от философията на Хес", т. е. тя се „появи" тогава, когато „започна" забъркването на нашия автор в социализма, именно през „последните две години", поради което за него „настана време" „малко пообстойно" да се *просвети* — посредством някои „лозунги" — относно това, какво именно той приема за „обществени партии".

След като се справи по такъв начин с комунизма и социализма, нашият автор разкрива пред нас тяхното висше единство — *хуманизма*. От този момент ние стъпваме на почвата на „Човека" и отсега цялата истинска история на нашия „истински социализъм" се разгръща само в Германия.

„В *хуманизма* се разрешават всички спорове за названията. Защо комунисти, защо социалисти? Ние сме *хора*" (стр. 172) — tous frères, tous amis*.

> Срещу течението ли ще плуваме, о братя, —
> Ползата малко ще бъде от туй.
> Нека на връх планината Темпловска
> Се качим и викнем: „За краля — виват!"[130]

Защо хора, защо зверове, защо растения, защо камъни? Ние сме тела!

По-нататък следва историческо разсъждение, което се базира върху немската наука и което „някога ще помогне" на французите „да заменят техния обществен инстинкт". Древността — наивност, средните векове — романтика, новото време — хуманизъм. С помощта на тези три тривиалности нашият автор, разбира се, истори-

* — всички сме братя, всички сме приятели. *Ред.*

чески е конструирал своя хуманизъм и е показал, че този последният съставлява истината на предишните Humaniora[131]. Относно подобни конструкции ср. в първия том за „свети Макс“, който фабрикува тази стока много по-изкусно и с по-малко дилетантизъм.

На стр. 172 ни съобщават, че

„последен резултат на схоластицизма е раздвояването на живота, премахнато от Хес“.

Следователно теорията се изобразява тук като причина на „раздвояването на живота“. Непонятно е защо тези „истински социалисти“ изобщо говорят за обществото, ако те смятат заедно с философите, че всички *действителни* раздвоения се причиняват от *раздвояването на понятията*. Проникнати от тази философска вяра в светосъзиждащата и светоразрушаващата мощ на понятията, те могат, разбира се, да си въобразят и това, че еди-кой индивид е „премахнал раздвояването на живота“ с помощта на някакво „премахване“ на понятията. Тези „истински социалисти“ подобно на всички немски идеолози постоянно смесват като нещо равнозначно литературната история с действителната история. Този маниер впрочем е много разбираем у немците, прикриващи жалката роля, която те са играли и продължават да играят в действителната история, с това, че поставят илюзиите, с които винаги са били така богати, на една плоскост с действителността.

Да минем сега към „последните две години“, когато немската наука по най-сериозен начин ликвидира всички въпроси, като предостави на другите народи само ролята на изпълнители на нейните декрети.

„Фойербах изпълни само едностранчиво, т. е. само започна делото на антропологията, отвоюването от човека на неговата“ (на Фойербах или на човека?) „отчуждена от него същност; той унищожи *религиозната* илюзия, теоретическата абстракция, човека-бог, докато Хес *разруши политическата* илюзия, абстракцията на неговите“ (на Хес или на човека?) „способности, на неговата дейност, т. е. *разруши имуществото*. Само благодарение на труда на Хес *Човекът* се освободи от последните намиращи се вън от него сили и стана способен за нравствена дейност — цялото безкористие на предишното“ (дохесово) „време беше само мнимо — и човекът беше отново възстановен в своето достойнство: действително, нима преди“ (преди Хес) „човекът биваше признаван за това, което той беше? Не го ли ценяха според ценностите, които той притежаваше? Неговите пари определяха значението му“ (стр. 171).

За всички тези възвишени думи за освобождение и т. н. е характерно, че освобождаван и т. н. е винаги само „Човекът“. Макар че съгласно казаното по-горе би могло да се мисли, че „имуществото“, „парите“ и т. н. са престанали да съществуват, обаче от следната фраза ние научаваме:

„Само след разрушаването на тези илюзии" (парите, разглеждани sub specie aeterni*, са, разбира се, само илюзия: l'or n'est qu'une chimère**) **можем *да започнем да мислим* за нов, *човешки* строй на обществото"** (пак там).

Но това е съвсем излишно, тъй като

„познанието на *същността на Човека* вече има за естествено, необходимо следствие истински човешкия живот" (стр. 172).

Да стигнем чрез метафизиката, чрез политиката и т. н. до комунизма или социализма — тези твърде любими на „истинските социалисти" фрази означават само, че един или друг писател е приспособил към фразеологията на предишното си гледище комунистическите идеи, долетели до него отвън и зародили се в съвсем други условия, че той им е придал израз, съответствуващ на това предишно негово гледище. Преобладава ли едното или другото от тези гледища у целия народ, оцветен ли е неговият комунистически начин на мислене в политическа, метафизическа или друга краска — това, разбира се, зависи от целия ход на развитието на този народ. От факта, че мирогледът на болшинството френски комунисти има политическа окраска — на което обаче противостои друг факт, а именно че твърде много френски социалисти съвсем са се отклонили от политиката, — нашият автор заключава, че французите „са дошли до комунизма" „чрез политиката", чрез своето политическо развитие. Тази фраза, изразяваща изобщо едно твърде разпространено в Германия мнение, свидетелствува не за това, че нашият автор има някаква представа за политиката и по-специално за френското политическо развитие или за комунизма, а само за това, че той смята — заедно с всички идеолози — политиката за самостоятелна сфера, на която е присъщо собствено, самостоятелно развитие.

Друга любима думица на „истинските социалисти" е „истинската собственост", „истинската, личната собственост", „действителната", „обществената", „живата", „естествената" и т. н. и т. н. собственост; твърде характерно е при това, че за означаване на частната собственост те употребяват израза *„така наричаната* собственост". Ние още в първия том посочихме, че тази терминология води началото си от сенсимонистите, обаче у последните тя никога не е достигала тази немска метафизико-мистична форма и е била до известна степен правомерна в началото на социалистическото движение в противовес на тъпите крясъци на буржоата. Впрочем крайният етап на развитие на по-голямата част от сенсимонистите доказва с каква леснина „истинската собственост" отново се превръща в „обикновена частна собственост".

---

* — от гледна точка на вечното. *Ред.*

** — златото е само химера. *Ред.*

Ако си представим противоположността между комунизма и света на частната собственост в най-груба форма, т. е. в най-абстрактна форма, в която са отстранени всички реални условия на тази противоположност, получава се противоположност между собствеността и липсата на собственост. При такъв подход отстраняването на тази противоположност може да се разглежда като отстраняване на едната или другата нейна страна, като унищожаване на собствеността, при което се получава всеобща липса на собственост или сиромашия, или пък като унищожаване липсата на собственост, което се състои в установяването на истинската собственост. Всъщност обаче на едната страна се намират действителните частни собственици, а на другата — лишени от собственост комунистически пролетарии. Тази противоположност се изостря с всеки изминат ден и непреодолимо води към криза. Поради това, ако теоретическите представители на пролетариите желаят да постигнат нещо със своята литературна дейност, те преди всичко трябва да се постараят да свършат с всички фрази, които отслабват съзнанието за остротата на тази противоположност — с всички фрази, които замъгляват тази противоположност и дори позволяват на буржоата да се застрахова за всеки случай, да се приближи до комунистите на почвата на филантропичните мечти. Но ние намираме всичките тези лоши свойства в любимите думици на „истинските социалисти“, особено в „истинската собственост“. Ние отлично знаем, че шепата немски фразьори не ще може да погуби комунистическото движение. Но все пак в такава страна като Германия, където философските фрази имаха от векове известна сила, където липсата на съществуващите у другите народи резки класови противоречия и без това отслабва остротата и решителността на комунистическото съзнание — в такава страна трябва да се действува срещу всевъзможните фрази, които биха могли да разводнят и отслабят още повече съзнанието за най-пълната противоположност между комунизма и съществуващия ред на нещата.

Тази теория на истинската собственост разглежда цялата съществуваща досега *действителна* частна собственост само като привидност, а абстрахираната от тази действителна собственост представа — като *истина* и *действителност* на тази привидност; тя следователно е от край до край идеологична. Тя изразява само по-ясно и определено представите на дребните буржоа, които в своите благодетелни стремежи и благочестиви пожелания също имат предвид премахването на липсата на собственост.

В тази статия ние отново можахме да се убедим какъв ограничен национален мироглед лежи в основата на мнимия универсализъм и космополитизма на немците.

Французите и руснте имат земя,
Британците имат морето,
А ние владеем царство на сънища
И тук сме, дорде не са ни разбили.

Ний хегемония имаме тук,
Тука, за щастие, ний сме единни;
Други народи на плоска земя
В по-голямата си част се развиха[132].

Немците с огромно чувство на самоудовлетворение противопоставят на другите народи това въздушно царство на сънищата, това царство на „същността на човека", обявявайки го за завършък и цел на световната история; на всички поприща те разглеждат своите фантазии като окончателна присъда, която произнасят върху дейността на другите народи, и тъй като навсякъде са способни да бъдат само зрители, наблюдатели, те се смятат за призвани да съдят целия свят, като твърдят, че целият исторически процес постига крайната си цел в Германия. Ние вече неведнаж отбелязахме, че това надуто и безмерно национално високомерие съответствува на твърде жалка, търгашеска и дребнозанаятчийска практика. Ако националната ограниченост е навсякъде противна, то в Германия тя става отвратителна, защото тук, съединена с илюзията, че германците стояли над националната ограниченост и над всички действителни интереси, тя се противопоставя на онези националности, които открито признават своята национална ограниченост и това, че тя се базира на действителни интереси. Впрочем у всички народи упоритото държане за националността се среща сега само между буржоата и техните литератори.

В. „СТРОИТЕЛНИТЕ КАМЪНИ НА СОЦИАЛИЗМА"[133]

„Rheinische Jahrbücher", стр. 155 и сл.

Тази статия започва с белетристично-поетически пролог, който подготвя читателя за възприемане на тежкокалибрените истини на „истинския социализъм". В началото на пролога „щастието" се провъзгласява за „крайна цел на всеки стремеж, на всяко движение, на всички тежки и неуморни усилия на миналите хилядолетия". С две-три щрихи ни се дава, така да се каже, една история на стремежа към щастие:

„Когато рухна сградата на стария свят, човешкото сърце със своите желания си намери пристанище в отвъдния свят; там то пренесе своето щастие" (стр. 156).

Оттук и всички бедствия на земния живот. В най-ново време човекът се прости с отвъдния свят и ето нашият „истински социалист“ пита:

„Може ли човекът отново да приветствува земята като *страната* на своето щастие? *Позна ли* той в нея отново своята извечна родина? Защо той тогава продължава да откъсва живота от щастието, защо не унищожава последната преграда, която все още разделя земния живот на две враждебни половини?“ (пак там).

„Страна на моите най-блажени чувства!“ и т. н.

Авторът кани след това „Човека“ на разходка, с което „Човекът“ с удоволствие се съгласява. „Човекът“ тръгва към „лоното на природата“ и там се отдава между другото на следните сърдечни излияния в духа на „истинския социализъм“:

„. . . Пъстри цветя . . . високи и горди дъбове . . . техният растеж и разцъфтяване, техният живот — това е тяхното удовлетворение, тяхното щастие . . . безмерно множество мънички животни по поляните . . . горски птици . . . игриво стадо жребчета . . . аз виждам“ (говори „Човекът“), „че тези животни не познават и не желаят друго щастие освен това, което се състои за тях в жизнените прояви и в наслажденията от живота. Когато пада нощ, моят поглед среща безбройно множество светове, които, като се въртят около оста си, се обикалят един друг по вечните закони в безкрайното пространство. В това въртене аз виждам единството на живота, движението и щастието“ (стр. 157).

„Човекът“ би могъл да види в природата още много други неща, например ожесточена конкуренция сред растенията и животните; той би могъл например да види как в растителното царство, в неговата „гора от високи и горди дъбове“, тези високи и горди капиталисти отнемат средствата за живот от дребния храсталак, който би могъл да възклика: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*; той би могъл да види паразитните растения, тези идеолози на растителния живот, по-нататък — открита война между „горските птици“ и „безбройното множество мънички животни“, между тревата на неговите „поляни“ и „игривото стадо жребчета“. Той би могъл да види в „безбройното множество светове“ истинска небесно-феодална монархия с нейните крепостни и бедняци, някои от които, като например луната, влачат твърде жалко съществуване, aere et aqua interdicti**; той би видял ленната система, в която дори безродните скитници, кометите, са подредени по съсловному и в която например астероидните отломки свидетелствуват за ставащите от време на време неприятни приключения, докато метеоритите, тези паднали ангели, свенливо се промъкват през „безкрайното пространство“, докато не намерят някъде скромно пристанище.

* — достъпът до земята, водата, въздуха и огъня ни е забранен. *Ред.*

** — защото им е забранен достъпът до въздуха и водата. *Ред.*

А още по-нататък той би се натъкнал на реакционните неподвижни звезди.

„Всички тези същества намират в упражняването и проявата на всички жизиени способности, с които ги е надарила природата, едновременно своето щастие, удовлетворение и наслаждение от живота."

Това значи: във взаимодействието на природните тела, в проявата на техните сили „Човекът" намира, че тези природни тела в това намират своето щастие и т. н.

„Човекът" получава сега от нашия „истински социалист" упрек за своята раздвоеност:

„Нима човекът също не е излязъл от първосъздадения свят, нима той не е творение на природата, както и всички други същества? Нима той не се състои от *същите тези* вещества, не е надарен със *същите тези* всеобщи сили и свойства, които оживяват *всички неща?* Защо той все още търси своето щастие на земята в някакъв земен отвъден свят?" (стр. 158).

„Същите тези всеобщи сили и свойства", общи на човека с *„всички* неща", са сцеплението, непроницаемостта, обемът, тежестта и т. н. — с една дума, свойства, подробното изброяване на които може да се намери на първата страница на всеки учебник по физика. За съжаление не е ясно как може оттук да се извлече доводът срещу това, щото човек да не „търси своето щастие в някакъв земен отвъден свят". Но — убеждава човека нашият „истински социалист" — „Погледнете полските лилии".

Да, погледнете полските лилии! Погледнете как козите ги изяждат, как „Човекът" ги пресажда в петлицата си, как ги мачкат през време на своите нецеломъдрени ласки говедарката и магаретарят!

„Погледнете полските лилии, те не се *трудят,* не *предат* и все пак вашият небесен отец ги храни."

Идете при тях и следвайте техния пример!

След като научаваме по този начин за единството на „Човека" с „всички неща", ние научаваме по-нататък за *отликата* му от „всички неща".

„Но човекът *познава себе си,* той има *съзнание за самия себе си.* Докато в другите същества инстинктите и *природните* сили се проявяват разпокъсано и несъзнателно — в човека те се обединяват и стигат до съзнание . . . Неговата природа е огледало на цялата природа, *познаваща себе си* в него. И така — ако природата познава себе си в мене, аз познавам самия себе си в природата, в нейния живот познавам своя собствен живот. Така и ние даваме жизнена проява на това, което е вложено от природата в нас" (стр. 158).

Целият този пролог представлява образец на наивна философска мистификация. „Истинският социалист" изхожда от мисълта,

че трябва да изчезне раздвоеността между живота и щастието. За доказателство на този тезис той се обръща за помощ към природата и изтъква положението, че в нея не съществува тази раздвоеност, а оттук заключава, че тъй като човекът е също природно тяло и има свойства, които са общи на всички тела, то значи и за него не трябва да съществува тази раздвоеност. С много по-голямо право Хобс можа да докаже, позовавайки се на природата, своята bellum omnium contra omnes*, а Хегел, на чиято конструкция се опира нашият „истински социалист", можа да види в природата раздвоеността, безпътния период на абсолютната идея, и можа дори да нарече животното конкретен израз на божия страх. След като мистифицира по този начин природата, нашият „истински социалист" мистифицира след това човешкото съзнание, като го превръща в „огледало" на мистифицираната от него природа. От само себе си се разбира, че ако припишем на *природата* проявата на съзнанието — мисловния израз на благочестивите пожелания, засягащи човешките отношения, — то съзнанието ще се окаже само огледало, в което природата съзерцава самата себе си. На основание на това, че човекът е просто пасивно огледало, в което природата стига до съзнание, сега се доказва положението, че „Човекът" трябва и в своята сфера да унищожи раздвоеността, която уж не съществувала в природата — както преди същото положение се доказваше на основание на това, че човекът е просто природно тяло. Да се вгледаме обаче по-отблизо в това твърдение, в което цялата тази безсмислица се съдържа в концентриран вид.

Човекът има самосъзнание — такъв е първият отбелязван факт. Инстинктите и силите на отделните същества на природата се превръщат в инстинкти и сили на „Природата", които, разбира се, *поотделно* „се проявяват" *в* тези отделни същества. Тази мистификация беше необходима, за да се изфабрикува след това съединяването на тези инстинкти и сили на „Природата" в човешкото самосъзнание. От само себе си се разбира, че с това самосъзнанието на човека се превръща в самосъзнание на природата, което се открива в него. По-нататък тази мистификация уж отново се премахва с това, че човекът взема реванш от природата; в отмъщение за това, че природата намира в него *своето* самосъзнание, той търси сега в нея своето самосъзнание; при тази процедура той, разбира се, намира в нея само това, което сам е вложил в нея чрез описаната по-горе мистификация.

Така той благополучно се възвръща към своята изходна точка и това въртене на собствения си ток го наричат в наше време в Германия . . . *развитие*.

* — война на всички против всички. *Ред.*

След този пролог се дава изложение на самата същност на учението на „истинския социализъм".

Първи строителен камък

Стр. 160. „Сен Симон на смъртния си одър казал на своите ученици: „Целият ми живот е съсредоточен в една мисъл — да се осигури на всички хора най-свободно развитие на техните природни заложби." Сен Симон беше предвестник на социализма."

Този тезис се разработва по обрисувания по-горе метод на „истинските социалисти" във връзка с мистификацията на природата, която е дадена в пролога.

„Природата като основа на всеки живот е изхождащо от самото себе си и възвръщащо се към самото себе си единство, което обхваща цялото несметно многообразие на своите прояви и вън от което няма нищо" (стр. 158).

Ние се запознахме вече с опита да се превърнат различните природни тела и техните взаимоотношения в многообразни „явления" на тайнствената същност на това мистическо „единство". Новото в този тезис е само това, че най-напред природата се нарича *„основа* на всеки живот", а веднага след това се казва, че „вън от нея няма нищо" и че следователно тя обхваща също и „живота", а следователно не може да бъде само негова *основа.*

След тези гръмливи думи иде централният тезис на цялата статия:

„Всяко от тези явления, всеки *единичен живот* съществува и се развива само благодарение на своята *противоположност,* на своята *борба* с външния свят; той почива само върху *взаимодействието със съвкупния живот,* с който той заедно с това по силата на своята природа е свързан в едно цяло, *в органическото единство на вселената"* (стр. 158, 159).

Този централен тезис се пояснява по-нататък по следния начин:

„От една страна, единичният живот намира своята основа, своя източник и храна в съвкупния живот, а от друга — съвкупният живот се стреми да погълне в непрекъсната борба единичния живот и да го разтвори в себе си" (стр. 159).

Тъй като този тезис беше изказан като такъв, който се отнася до *всички* единични животи, той може „поради това" да бъде приложен и към човека, което и става в действителност:

„Човекът *поради това* може да се развива само в рамките на съвкупния живот и чрез него" (№ 1, пак там).

По-нататък на безсъзнателния единичен живот се противопоставя съзнателният, на всеобщия живот на природата — човешкото общество, и след това току-що цитираното положение се повтаря в следната форма:

„Само в общуването с другите хора и чрез това общуване аз мога съобразно със своята природа да стигна до развитие на своя живот, до самосъзнателно наслаждение от него, мога да постигна своето щастие" (№ II, пак там).

За това развитие на отделния човек в обществото се говори сега, както преди — за „единичния живот" изобщо, следното:

„Противоположността между единичния живот и всеобщия живот става и в обществото условие за съзнателното човешко развитие. В непрекъсната борба, в непрекъснато противодействие срещу обществото, което ми противостои като ограничаваща сила, аз, развивайки се, постигам самоопределение, свобода, без която не може да има щастие. Моят живот е непрекъснат процес на освобождаване, непрекъсната борба и победа над съзнателния и безсъзнателния външен свят, който аз се стремя да си подчиня и да го използувам за наслаждение на моя живот. Инстинктът за самосъхранение и стремежът към собствено щастие, към свобода, към удовлетворение са *следователно* естествени, т. е. разумни прояви на живота" (пак там).

По-нататък:

„*Поради това* аз искам от обществото то да ми даде *възможност* да отвоювам от него моето удовлетворение, моето щастие, да открие поприще за моята жажда за борба. — Както отделното растение иска почва, топлина, слънце, въздух и дъжд, за да расте и да дава листа, цветове и плодове, така и човекът *иска* да намери в обществото *условия* за всестранно развитие и удовлетворяване на всичките си потребности, склонности и заложби. Обществото *трябва* да му предостави възможност да си завоюва щастието. Как той ще използува тази възможност, какво ще направи от себе си, от своя живот — това зависи от него, от неговата индивидуалност. В какво се състои моето щастие — този въпрос никой освен самия аз не е в състояние да реши" (стр. 159, 160).

После следва като краен извод на цялото разсъждение приведеният още в началото на този „строителен камък" тезис на Сен Симон. Френският афоризъм получава по такъв начин своето обосноване в немската наука. В какво се състои това обосноване?

Както вече видяхме по-горе, на природата се приписват известни идеи, чието осъществяване „истинският социалист" би желал да види в човешкото общество. Ако преди за огледало на природата беше обявен отделният човек, сега за такова огледало се обявява цялото общество. От приписаните на природата представи сега може да се направят по-нататъшни изводи, засягащи човешкото общество. Тъй като авторът не се впуща в разглеждане на историческото развитие на обществото, задоволявайки се с тази мършава аналогия, не е ясно защо обществото не е било през всички времена вярно отражение на природата. Ето защо фразите за обществото като за

противостояща на отделния индивид ограничаваща сила и т. н. са приложими към всички форми на обществото. Че при такава конструкция на обществото се промъкват известни непоследователности, е естествено. Така, противоположно на хармонията, за която се повествува в пролога, тук се налага да се признае *борбата* в природата. Нашият автор разглежда обществото, „съвкупния живот", не като взаимодействие на съставляващите го „единични животи", а като особено съществуване, което влиза и в особено взаимодействие с тези „единични животи". Ако в основата на даденото разсъждение има някаква връзка с действителните отношения, това е само илюзията за самостоятелността на държавата по отношение на частния живот и вярата в тази привидна самостоятелност като в нещо абсолютно. Впрочем тук, както и в цялата статия, става дума собствено не за природата и обществото, а за две категории: Единичност и Всеобщност, на които се дават различни имена и за които се казва, че образуват противоположност, примиряването на която е желателно във висша степен.

От признаването на правата на „единичния живот" по отношение на „съвкупния живот" следва, че задоволяването на потребностите, развитието на заложбите, любовта към себе си и т. н. представляват „естествени, разумни прояви на живота". От разглеждането на обществото като огледално отражение на природата следва, че във всички съществували досега обществени форми, включително и в съвременната, тези прояви на живота са стигнали до пълно развитие и признание на своята правомерност.

Но изведнаж на стр. 159 ние научаваме, че „в нашето съвременно общество" тези разумни, естествени прояви на живота все пак „твърде често се задушават" и „обикновено само поради това се израждат, превръщайки се в извращение, уродство, егоизъм, порок и т. н."

Следователно, тъй като обществото не съответствува все пак на своя първообраз, природата, „истинският социалист" „иска" от обществото то да се изгради съобразно с природата и доказва своето право на това искане със злополучния пример за растението. Първо, растението съвсем не „иска" от природата всички изброени по-горе условия за своето съществуване; ако няма тези условия, то и няма да стане растение, а ще си остане просто семе. По-нататък, свойствата на неговите „листа, цветове и плодове" силно зависят от „почвата", „топлината" и т. н., с една дума — от климатичните и биологичните условия, в които то расте. По този начин приписаното на растението „искане" се свежда до неговата най-пълна зависимост от наличните условия за съществуване; обаче въз основа на същото това искане нашият „истински социалист" се смята в пра-

вото си да иска неговата индивидуална „особеност“ да легне в основата на общественото устройство. Искането за „истински социалистическо“ общество се базира на въобразяемото искане на кокосовата палма „съвкупният живот“ да ѝ предостави „почва, топлина, слънце, въздух и дъжд“ на Северния полюс.

Приведеното по-горе искане на отделния индивид към обществото се извежда от мнимото взаимоотношение на две метафизически лица, Единичността и Всеобщността, а не от действителното развитие на обществото. Затова е достатъчно да се обявят отделните индивиди за представители на Единичността, нейни въплъщения, а обществото — за въплъщение на Всеобщността — и целият фокус е готов. Пътем и положението на Сен Симон за свободното развитие на заложбите се издига до своя правилен израз и истинско обосноване. Този правилен израз се състои в безсмислицата, че индивидите, които образуват обществото, запазват своята „особеност“, че те желаят да си останат това, което са, искайки същевременно от обществото изменение, което може да възникне само от тяхното *собствено* изменение.

Втори строителен камък

„Който не може песента да продължава,
Нека отново пак я запява.“[134]

„Безкрайното разнообразие“
на всички индивиди, взети в съвкупност, е тялото на вселената“ (стр. 160).

Така ние сме отхвърлени отново към началото на прословутата статия и трябва още веднаж да изслушаме цялата тази дивотия за единичния живот и съвкупния живот. Отново пред нас се разкрива дълбокото тайнство на взаимодействието между тези два вида живот, restauré à neuf* посредством новия израз *„полярно отношение“* и посредством превръщането на единичния живот в прост *символ*, в „отражение“ на съвкупния живот. Разглежданата статия калейдоскопично се отразява в самата себе си — такъв е маниерът на развитие на мислите, свойствен на всички „истински социалисти“. Те постъпват със своите положения като тази търговка на череши, която ги продавала под покупната цена, като се ръководела от правилния икономически принцип: да се спечели от *количеството*. На „истинския социалист“ това е толкова по-необходимо, защото неговите череши са изгнили, преди да узреят.

* — подновено. *Ред.*

Ето няколко примера за това самоотражение:

„Строителен камък" № I,
стр. 158, 159.

„Всеки единичен живот съществува и се развива само благодарение на своята противоположност... почива само върху *взаимодействието* със *съвкупния живот,*

с който той заедно с това по силата на своята природа е обединен в едно *цяло.*

Органическо единство на вселената.

От една страна, единичният живот намира своята *основа,* източник и *храна* в съвкупния живот,

от друга — съвкупният живот се стреми да погълне в непрекъснатa *борба* единичния живот.

Ето защо (стр. 159)

това, което за безсъзнателния единичен живот е безсъзнателният всеобщ световен живот — същото за *съзнателния...* живот е човешкото общество.

Аз мога да постигна *развитие* само *в общуване* с другите хора *и чрез това общуване...* Противоположността между *единичния* и *всеобщия живот* възниква и в обществото" и т. н.

„Природата... е... *единство,* което *обхваща* цялото несметно *многообразие* на своите прояви."

„Строителен камък" № II,
стр. 160, 161.

„Всеки единичен живот съществува и се развива в съвкупния живот и чрез него, а съвкупният живот съществува и се развива само в единичния живот и чрез него". (Взаимодействие.)

„Единичният живот се развива... като *част* от всеобщия живот.

Единство, което се формира в едно цяло, образува световния организъм. Той" (съвкупният живот) „става *почва* и *храна* за неговото развитие" (на единичния живот) „... те и двата взаимно се *обосноват...*

Те двата *се борят* един с друг и враждебно противостоят един на друг.

Оттук следва (стр. 161),

че и *съзнателният единичен живот* е обусловен от съзнателния съвкупен живот и..." (обратното).

„Отделният човек се развива само в обществото и чрез обществото, и обществото" vice versa* и т. н. и т. н.

„Обществото е *единство,* което съдържа в себе си и *формира в едно цяло* всичкото *многообразие* на единичните човешки животи."

Като не се задоволява с тази калейдоскопична картина, нашият автор повтаря своите наивни положения за Единичността и Всеобщността и по друг начин. От началото той излага тези крайно мършави абстракции в качеството на абсолютни принципи и оттук прави извода, че в действителността трябва отново да се прояви същото това отношение. Дори само това му дава повод във вид на дедукция да каже по два пъти всичките си положения: най-напред в абстрактна форма, а след това като извод оттук в мнимо-конкретна форма. Освен това той мени конкретните *названия,* които дава на двете си категории. И ето Всеобщността се явява поред

* — обратното. *Ред.*

във вид на природа, безсъзнателен съвкупен живот, съзнателен съвкупен живот, всеобщ живот, световен организъм, всеобхватно единство, човешко общество, общност, органическо единство на вселената, всеобщо щастие, съвкупно благо и т. н., а съответно на това Единичността се явява под названията безсъзнателен и съзнателен единичен живот, щастие на индивида, собствено благо и т. н. При споменаване на всяко едно от тези названия, ние сме принудени да изслушваме отново същите фрази за Единичността и Всеобщността, които неведнаж бяха вече произнасяни.

И така, вторият „строителен камък" не съдържа нищо ново в сравнение с първия. Но тъй като у френските социалисти се срещат думите égalité, solidarité, unité des intérêts*, нашият автор се опитва да ги понемчи и по такъв начин да ги превърне в „строителни камъни" на „истинския социализъм".

„Като съзнателен член на обществото аз познавам всеки друг негов член като същество, което е различно от мене, което ми противостои, но същевременно като опиращо се на общата първооснова на битието и изхождащо от него равно на мене същество. Аз познавам всеки съчовек като противоположен на мене по силата на особената си природа и равен на мене по силата на своята всеобща природа. *Ето защо* признаването на човешкото равенство, правото на всекиго на живот, се базира върху съзнанието на общата, еднаква за всички човешка природа; точно така любовта, дружбата, справедливостта и всички обществени добродетели се базират върху чувството на естествената човешка съпринадлежност и единство. Ако досега ги наричахме задължения и изисквахме от хората да ги изпълняват, *то* в общество, което почива не върху външната принуда, а върху *съзнанието* на вътрешната човешка природа, т. е. върху разума, те стават свободни, естествени прояви на живота. *Ето защо* в съответствуващото на природата, т. е. в разумното общество, условията на живота трябва да бъдат еднакви за всички членове, т. е. трябва да бъдат всеобщи" (стр. 161, 162).

Авторът има голям талант да издига асерторично най-напред някакво положение, а след това посредством думиците *ето защо*, *все пак* и т. н. да го оправдае като следствие, произтичащо от самото себе си. Той владее точно така и изкуството да промъква мимоходом в тази своеобразна дедукция станалите традиционни социалистически положения с помощта на обрати на речта като: „ако имаше място", „ако съществува", „то трябва", „то става" и т. н.

„В първия „строителен камък" ние видяхме, от една страна, индивида, а от друга — всеобщото, което му противостои в лицето на обществото. Тук тази противоположност се появява отново и този път индивидът се разпада в самия себе си в една особена и в една всеобща природа. От *всеобщата* природа се извеждат след това „човешкото равенство" и общността. По този начин общите за всички

* — равенство, солидарност, единство на интересите. *Ред.*

хора отношения се оказват тук продукт на „същността на човека", на *природата,* докато всъщност те, както и съзнанието за равенство, са исторически продукти. Но като не се задоволява с това, нашият автор обосновава равенството с обстоятелството, че то изцяло почива „върху всеобщата първооснова на битието". В пролога, на стр. 158, ние научихме, че човекът „се състои от същите тези вещества и е надарен със същите тези всеобщи сили и свойства, които оживяват всички неща". В първия „строителен камък" ние научихме, че природата е „основа на всеки живот", следователно „всеобща първооснова на битието". По този начин нашият автор решително надхитрява французите, като доказва „в качеството на съзнателен член на обществото" не само равенството на хората помежду им, но и равенството им с всяка бълха, с всяка метла, с всеки камък.

Ние охотно вярваме, че „всички обществени добродетели" на нашия „истински социалист" се основават „върху чувството на естествената човешка съпринадлежност и единство", макар че върху тази „естествена съпринадлежност" се основават и феодалните повинности, и робството, и всички форми на общественото неравенство през всички времена. Ще забележим мимоходом, че тази „естествена човешка съпринадлежност" е ежедневно преобразуваният от хората исторически продукт, който винаги е бил напълно естествен — колкото безчовечен и противоестествен да изглежда той пред съда не само на „Човека", но и на всяко следващо революционно поколение.

Случайно научаваме още, че сегашното общество се опира „върху външна принуда". „Истинските социалисти" разбират под „външна принуда" не ограничаващите материални условия за живот на дадени индивиди, а само *държавната* принуда, щиковете, полицията, топовете, които, без ни най-малко да са основа на обществото, представляват само следствие от неговото собствено разчленяване. Това беше показано още в „Светото семейство", а също и в първия том на настоящото съчинение.

В противовес на сегашното, „почиващо върху външна принуда" общество „истинският социалист" провъзгласява идеала на истинското общество, което почива върху „съзнанието за *вътрешната* човешка природа, т. е. върху разума". То почива следователно върху съзнаването на съзнанието, върху мисленето на мисленето. „Истинският социалист" дори по начина на изразяване престава да се различава от философите. Той забравя, че както „вътрешната природа" на хората, така и тяхното „съзнаване" на тази природа, „т. е." техният „разум", са били винаги исторически продукт и че дори тогава, когато според неговото мнение тяхното общество е по-

чивало върху „външна принуда“, тяхната „вътрешна природа“ е съответствувала на тази „външна принуда“.

На стр. 163 се появяват Единичността и Всеобщността със своята обикновена свита във вид на отделно благо и съвкупно благо. Аналогични разсъждения за отношението на тези блага едно към друго може да се намерят във всеки учебник по политическа икономия, там където става дума за конкуренцията, а също, само че в по-добра формулировка, у Хегел.

Например „Rheinische Jahrbücher“, стр. 163.

„Съдействувайки на съвкупното благо, аз съдействувам на своето собствено благо, а като съдействувам на своето собствено благо, аз съдействувам на съвкупното благо.“

„Философия на правото“ на Хегел, стр. 248 (1833):

„Като съдействувам на своята цел, аз съдействувам на всеобщото, а последното на свой ред съдействува на моята цел.“

Ср. също „Философия на правото“, стр. 323 и сл. за отношението на гражданина към държавата.

„Ето защо като краен резултат се получава съзнателното единство на отделния живот със съвкупния живот, хармонията“ („Rheinische Jahrbücher“, стр. 163).

Това се получава „като краен резултат“ именно защото

„това полярно отношение между отделения и всеобщия живот се състои в обстоятелството, че понякога те се борят и враждебно противостоят едно на друго, а понякога двете взаимно се обуславят и обосновават“.

„Като краен резултат“ оттук следва в най-добрия случай хармонията между дисхармонията и хармонията, а от цялото това безкрайно повтаряне на общоизвестни фрази следва само вярата на автора в това, че неговото безцелно, измъчено занимание с категориите Единичност и Всеобщност е истинската форма за разрешаване на обществените въпроси.

Авторът завършва със следния туш:

„*Органическото общество има за основа всеобщото равенство и се развива посредством противоположностите между индивидите и всеобщото до свободно съзвучие, до единство на отделното щастие с всеобщото щастие, до* **социална**“ (!) „*обществена*“ (!!) „*хармония, огледално отражение на всеобщата хармония*“ (стр. 164).

Само скромността е могла да наложи това положение да бъде наречено „строителен камък“. В действителност това е цяла предвечна скала на „истинския социализъм“.

Трети строителен камък

„Борбата на човека с природата е основана върху полярната противоположност, върху взаимодействието на моя особен живот с всеобщия живот на природата. Когато тази борба се проявява като съзнателна дейност, тя се нарича *труд*" (стр. 164).

Не би ли било по-правилно да се каже обратното — че представата за „полярната противоположност" е основана върху наблюдението на борбата на хората с природата? Най-напред от факта се извлича абстракцията, а след това заявяват, че този факт е основан върху тази абстракция. Много евтин начин, за да си придадеш немско-дълбокомислен и спекулативен вид.

Например:

Факт: Котката изяжда мишката.

Рефлексия: Котката е природа, мишката е природа, изяждането на мишката от котката = изяждане на природата от природата = самоизяждане на природата.

Философско изобразяване на факта: Върху самоизяждането на природата е основано обстоятелството, че мишката бива изядена от котката.

След като борбата на човек с природата беше мистифицирана по този начин, мистифицира се и съзнателната дейност на човека по отношение на природата, като тя се разглежда във вид на *явление* на тази гола абстракция от действителната борба. В заключение, като резултат от цялата тази мистификация, се пробутва обикновената дума *труд* — дума, която от самото начало се е въртяла на езика на нашия „истински социалист", но която той се осмели да произнесе едва след като надлежно я обоснова. Трудът се конструира от голата абстрактна представа за Човека и природата и поради това се определя по начин, който еднакво подхожда и не подхожда за всички стъпала на развитие на труда.

„Труд, *съгласно това,* е всяка съзнателна дейност на човека, посредством която той се стреми да подчини природата в духовно и материално отношение, за да я принуди да служи за наслаждение на неговия живот, да я използува за своето духовно или телесно удовлетворяване" (пак там).

Ще обърнем внимание само върху следното блестящо умозаключение:

„Когато тази борба се проявява като съзнателна дейност, тя се нарича труд; *съгласно това* труд е всяка съзнателна дейност на човека" и т. н.

Ние дължим това дълбокомислено проникновение на „полярната противоположност".

Да си спомним приведеното по-горе сенсимонистко положение за libre développement de toutes les facultés*. Да си спомним също, че Фурие желаеше да постави на мястото на сегашното travail répugnant**, travail attrayant***. На „полярната противоположност“ ние дължим следната философска обосновка и разяснение на тези положения:

„*Но* тъй като“ (това „но“ трябва да означава, че тук липсва каквато и да било връзка) „*животът* при всяко свое *разкриване*, при всяко упражняване и проява на своите сили и способности *трябва* да постига наслаждение, удовлетворение, *то оттук следва*, че самият труд *трябва* да бъде разкриване и усъвършенствуване на човешките заложби и *трябва* да доставя наслаждение, удовлетворение и щастие. Самият труд *неизбежно трябва* да стане *поради това свободна* проява на живота, а *с това* и наслаждение“ (пак там).

Тук е изпълнено обещанието, дадено в предговора към „Rheinische Jahrbücher“, а именно показано е „колко немската наука за обществото се различава на достигнатото от нея стъпало на развитие от френската и английската“ и какво значи „научно да се излага учението на комунизма“.

Трудно е да се разкрият всички логически грешки, допуснати в тези няколко реда, без да се навее скука на читателя. Ще отбележим първо грешките спрямо *формалната логика*.

За да се докаже, че трудът като проява на живота трябва да доставя наслаждение, се предполага, че животът във *всяка* своя проява трябва да доставя наслаждение, а оттук се прави изводът, че той трябва да го доставя и в своята проява като труд. Като не се задоволява с това, че посредством парафраза е превърнал постулата в заключение, нашият автор извежда неправилно и самото заключение. От обстоятелството, че „животът при всяко свое разкриване трябва да постига наслаждение“, той заключава, че трудът, който представлява едно от тези разкривания на живота, „сам трябва да бъде разкриване и усъвършенствуване на човешките заложби“, т. е. пак живот. Следователно трудът трябва да бъде това, което е. Как изобщо трудът би могъл някога да *не* бъде „разкриване на човешките заложби“? — Но това още не е всичко. *Тъй като* трудът *трябва* да бъде именно това, *„поради това“* той *„неизбежно трябва* да стане“ такъв, или още по-добре: тъй като трудът „трябва да бъде разкриване и усъвършенствуване на човешките заложби“, *то поради това той неизбежно става* нещо съвсем друго, а именно „свободна проява на живота“, за което съвсем не е ставало и дума досега. И ако по-горе нашият автор извеждаше направо от

* — свободно развитие на всички заложби. *Ред.*
** — отблъскващ труд. *Ред.*
*** — привлекателен труд. *Ред.*

постулата на наслаждението от живота постулата на труда като наслаждение, тук този последният постулат се дава във вид на следствие от нов постулат на „свободната проява на живота в труда".

Що се отнася до *съдържанието* на това положение, не е ясно защо трудът не винаги е бил това, което трябва да бъде, и защо той трябва да стане такъв сега. или пък защо трябва да стане нещо, което не е станал по необходимост досега. Но наистина досега още не е била разяснена същността на човека и полярната противоположност между природата и човека.

След това иде „научната обосновка" на комунистическото положение за обществената собственост върху продукта на труда:

„*Но*" (това ново „но" има същия смисъл, както и предидущото) „продуктът на труда трябва в едно и също време да спомага както на щастнето на индивида, на трудещия се, така и на всеобщото щастие. Това се осъществява посредством взаимността, посредством взаимното допълване на всички обществени дейности" (пак там).

Тази фраза представлява — благодарение на вмъкнатата думица „щастие" — само разводнено копие на това, което се казва във всяка икономическа книжка за конкуренцията и разделението на труда.

Най-после ние имаме философска обосновка на френската трактовка на организацията на труда:

„Трудът като свободна дейност, доставяща наслаждения и спомагаща същевременно на всеобщото благо, е основа на *организацията на труда*" (стр. 165).

Тъй като трудът само *трябва* и е *длъжен* да стане „доставяща наслаждение и т. н. свободна дейност" и следователно още не *е* такава, то по-скоро би трябвало да се очаква, че, *напротив*, организацията на труда е основа на „труда като дейност, доставяща наслаждение". Но само *понятието* труд като такава дейност е напълно достатъчно за нашия автор.

В заключение авторът изказва увереност, че е постигнал известни „резултати" в своята статия.

Тези „строителни камъни" и „резултати" заедно с други гранитни грамади, които се срещат в „Двадесет и една кола", в „Bürgerbuch" и в „Neue Anekdota"[135], образуват скалата, на която *„истинският социализъм"* — или казано с други думи — *немската социална философия* — възнамерява да въздигне своята църква.

При случай ще можем пак да чуем някой химн, някои откъси от cantique allégorique hébraique et mystique*, които се пеят в тази църква.

* — еврейският и мистичен алегоричен химн. *Ред.*

IV

КАРЛ ГРЮН „СОЦИАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ ВЪВ ФРАНЦИЯ И БЕЛГИЯ“ (ДАРМЩАДТ, 1845)[136], или ИСТОРИОГРАФИЯ НА „ИСТИНСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ“

„Ще кажем откровено: ако не беше задачата изведнаж да характеризираме цялата клика... ние бихме захвърлили перото... И ето сега тя“ („Историята на обществото“ от Мундт) „излиза със същите претенции пред широкия кръг четяща публика, която жадно се залавя за всичко, на което е залепен етикетът: *социален,* защото здравият усет ѝ подсказва какви тайни на бъдещето са скрити в тази думица. Двойна отговорност лежи в такъв случай върху писателя и той трябва да бъде наказан двойно, ако се е заловил за работа без призвание към нея!

„Ние собствено не възнамеряваме да спорим с г-н Мундт по повод на това, че той знае за практическите постижения на социалната литература във Франция и Англия само онова, което му е съобщил г-н *Л. Щайн,* чиято книга заслужаваше още известно признание при появяването си... Но в наши дни... да се разглаголствуваш за Сен Симон, да наричаш Базар и Анфантен два клона на сенсимонизма, да поставяш зад тях Фурие, да брътвиш глупости за Прудон и т. н... И все пак ние охотно бихме затворили очи за това, ако поне *генезисът* на социалните идеи беше изложен оригинално и по нов начин.“

С такава високопарна, радамантовска[137] сентенция започва господин Грюн („Neue Anekdota“, стр. 122, 123) рецензията за *„История на обществото“ от Мундт.*

Как ще бъде поразен читателят от артистичния талант на господин Грюн, като узнае, че под тази маска той е скрил само самокритиката на своята собствена, тогава още неродена книга.

Господин Грюн представя забавно зрелище на сливане „истинския социализъм“ с младогерманското литераторство. Споменатата по-горе книга е изложена във вид на писма към дама, от което читателят може вече да разбере, че тук дълбокомислените богове на „истинския социализъм“ се явяват увенчани с розите и миртите на „младата литература“. Да наберем букетче от тези рози:

„„Карманьолата“ сама се пееше в моята глава... но във всеки случай ужасното е само това, че ако „Карманьолата“ не може напълно да се засели в главата на немския писател, нека поне позакуси в нея“ (стр. 3).

„Ако старикът Хегел беше пред мене, аз бих го хванал за ушите: Как, природата е инобитие на духа? Как, Той е нощен пазач?“ (стр. 11).

„Брюксел представлява в известен смисъл френския Конвент: той си има партия на Планината и партия на Долината“ (стр. 24).

„Люнебургска степ на политиката“ (стр. 80).

„Пъстра, поетична, непоследователна, фантастична хризалида“ (стр. 82).

„Либерализмът на Реставрацията, този безпочвен кактус, който се е обвил като паразитно растение около скамейките на палатата на депутатите“ (стр. 87, 88).

Че кактусът не е нито „безпочвен“, нито „паразитен“ — това толкова малко разваля красивия образ, както фактът, че не съществуват нито „пъстри“, нито „поетични“, нито „непоследователни“ „хризалиди“ или пашкули, не разваля предидущия образ.

„Аз сам изглеждам на себе си в този океан“ (от вестници и вестникарски сътрудници в кабинета на Монпаисие) „втори Ной, който изпраща гълъбите си, за да узнае дали не може някъде да построи колиба и да засади лозе, дали не може да сключи разумен договор с разгневените богове“ (стр. 259).

Господин Грюн говори тук вероятно за своята дейност като вестникарски кореспондент.

„Камил Демулен беше *човек*. Учредителното събрание се състояло от *филистери*. Робеспиер беше *добродетелен магнитизатор*. С една дума, новата история е борба не на живот, а на смърт срещу бакалите и магнитизаторите!!!“ (стр. 311).

„Щастието е плюс, но плюс в степен хикс“ (стр. 203).

И така, щастието = $+^x$: такава формула се среща само в естетическата математика на господин Грюн.

„Що е организация на труда? И народите отговориха на свинкса с хиляда вестникарски гласове... Франция пее строфата, а Германия — старата, мистична Германия — антистрофата“ (стр. 259).

„Северна Америка ми е дори по-противна от Стария свят, защото егоизмът на този свят на бакалите пламти от червения цвят на безсрамното здраве... защото всичко там е така повърхностно, така безпочвено, аз съм готов дори да кажа — така *провинциално*... Вие наричате Америка Нов свят; това е най-старият от всички стари светове. Нашите износени дрехи там се смятат за парадно облекло“ (стр. 101, 324).

Досега беше известно, че там носят неносени немски чорапи, макар те и да са твърде лоши за „парадно“ облекло.

Логически-твърдият гарантизъм на тези учреждения“ (стр. 461).

Когото не радват такива цветя,
Не е достоен да бъде „човек“![138]

Каква грациозна игривост! Каква закачлива наивност! Какво героично плаване в морето на естетиката! Каква хайневска небрежност и гениалност!

Ние измамихме читателя. Белетристиката на господин Грюн съвсем не е украшение на науката на „истинския социализъм“, а науката само запълня празнината на този белетристичен брътвеж. Тя образува, така да се каже, неговия „социален фон“.

В един очерк на господин Грюн: „Фойербах и социалистите“ („Deutsches Bürgerbuch“, стр. 74), се среща следното твърдение:

„Когато *споменават* Фойербах, с това споменават цялата работа на философията от Бекон Веруламски до наше време; с това посочват също какво иска и какво означава в последна сметка философията, посочват *човека* като последен резултат от световната история. И това е *по-надежден* — *защото* е и *по-сериозен* — подход към работата, от глаголстването за работната заплата, за конкуренцията, неудовлетворителността на конституциите и на държавните порядки... Ние открихме *Човека*, човека, който се избави от религията, от мъртвите мисли, от всичко, което му е чуждо, и от всички произтичащи оттук практически последици. Ние открихме *чистия, истинския човек*“.

Само тази фраза е достатъчна, за да изясни степента на „сериозността“ и „надеждността“, която може да се търси у господин Грюн. Той не се впуща в дребни въпроси. Въоръжен с непоколебима вяра в резултатите на немската философия, както те са дадени у Фойербах, а именно, че *„Човекът“*, „чистият, истински човек“ бил крайната цел на световната история, че религията е отчуждена човешка същност, че човешката същност е човешката същност и мярата на всички неща; въоръжен с другите истини на немския социализъм (виж по-горе), които гласят, че парите, наемният труд и т. н. са отчуждения на човешката същност, че немският социализъм е осъществяване на немската философия и на теоретическата истина на задграничния социализъм и комунизъм и т. н. — въоръжен с всичко това, господин Грюн заминава за Брюксел и Париж, преизпълнен от самодоволството на „истинския социализъм“.

Мощните тръбни звуци, с които господин Грюн слави социализма и немската наука, надминават всичко, което е направено в това отношение от останалите негови единоверци. Що се отнася до „истинския социализъм“, тези възхвали изхождат очевидно от самите дълбини на сърцето. Скромността на господин Грюн не му позволява да изкаже нито едно положение, което не би било вече изказано от някой друг „истински социалист“ преди него в „Двадесет и една кола“, „Bürgerbuch“ и „Neue Anekdota“. А и цялата му книга преследва единствената цел — да запълни схемата на конструкцията на френското социално движение, която Хес даде в „Двадесет и една кола“, стр. 74 — 88, и така да задоволи потребността, посочена пак там, на стр. 88. Що се отнася до прославата на немската философия, последната трябва да му бъде благодарна

за това толкова повече, колкото по-малко той я познава. Националната гордост на „истинските социалисти“, гордостта му с Германия като страна на „Човека“, на „същността на човека“ — в сравнение с другите обикновени националности, — достига у него кулминационната точка. Ще приведем веднага няколко примера:

„Но аз бих искал да знам не трябва ли всички те, французи и англичани, белгийци и североамериканци, първо да се поучат от нас“ (стр. 28).

По-нататък тази мисъл се развива така:

„*Североамериканците* ми изглеждат от край до край прозаични и въпреки цялата свобода, която предоставят техните закони, те ще трябва да се учат на *социализъм* от нас“ (стр. 101).

Особено след като от 1829 г. те имат собствена социалистическо-демократическа школа, срещу която техният икономист Купер се бореше още през 1830 година.

„*Белгийските* демократи! Нима мислиш, че те са отишли поне *наполовина* така далеч, както ние, немците? Аз имах схватка с един от тях, който смята *осъществяването на свободното човечество* за химера!“ (стр. 22).

Тук националността на „Човека“, на „същността на човека“, на „човечеството“ надменно се пъчи пред белгийската националност.

„*Французи,* оставете Хегел на спокойствие дотогава, докато не го разберете.“ (Ние мислим, че иначе много слабата сама по себе си критика на философията на правото, която даде *Лерминие,* разкрива по-голямо разбиране на Хегел от всичко, което е писал някога господин Грюн било под собственото си име, било като „Ernst von der Haide“*.) „Не пийте в продължение на една година нито кафе, нито вино; не разгорещявайте Своя дух с никаква възбуждаща страст; предоставете на Гизо да управлява и върнете Алжир под владичеството на Мароко“ (как би могъл Алжир да се върне някога под владичеството на Мароко дори ако французите биха се отказали от него!); „заседнете в някоя мансарда и щудирайте *„Логиката“*, а заедно с нея и *„Феноменологията“*. Когато след като изтече едногодишен срок, отслабнали, със зачервени очи, Вие слезете на улицата и се блъснете в първото срещнато конте или обществен глашатай, не се смущавайте. Защото през това време Вие сте станали велики, могъщи хора, Вашият дух се е уподобил на дъб, хранен от чудотворни“ (!) „сокове; всичко, към което и да погледнете, открива пред Вас своите най-дълбоко скрити недостатъци; макар че Вие сте сътворени духове, Вие все пак прониквате във вътрешността на природата; Вашият поглед изпепелява, Вашата дума премества планини, Вашата диалектика е по-остра от най-острата гилотина. Вие се явявате в общинския съвет и — буржоазията изчезва. Вие влизате в бурбонския дворец — и той се разпада, цялата негова палата на депутатите се разтваря в nihilum album**, Гизо изчезва, Луи Филип бледнее и се превръща в историческа схема, от развалините на всички тези

* — „Ернст, жител на степта. *Ред.*

** — чисто нищо. *Ред.*

загинали моменти се възнася горделиво и победоносно абсолютната идея на свободното общество. Не се шегуваме, Вие можете да победите Хегел само ако самите станете преди това Хегел. Както вече казах по-горе, възлюблената на Моор може да умре само от неговата ръка“ (стр. 115, 116).

Всекиго веднага ще удари в носа белетристична миризмица, която излиза от тези положения на „истинския социализъм“. Както и всички „истински социалисти“, господин Грюн не забравя да ни поднесе отново стария брътвеж за повърхността на французите:

„Съдбата ме обрече всеки път, когато наблюдавам отблизо френския дух, да виждам неговата недостатъчност и повърхностност“ (стр. 371).

Господин Грюн не крие от нас, че книгата му има за цел да възвеличи немския социализъм като критика на френския социализъм:

„Плебсът на съвременната германска литература упрекваше нашите социалистически стремежи в това, че те са подражание на френското безразсъдство. Никой досега не е сметнал за нужно да отговори на това поне с един звук. След като прочете *настоящата книга,* този плебс ще трябва да се засрами, стига само у него още да е останало някакво чувство на срам. Нему вероятно и на ум не му е идвало, че *немският социализъм е критика на френския,* че той не само не смята французите за изобретатели на новия „Обществен договор“, но изисква, напротив, те *да намерят допълнение в немската наука.* В настоящия момент тук в Париж се предприема издаване на превода на Фойербаховата „Същност на християнството“. Нека на французите им бъде от полза немската школа! До каквото и да доведе икономическото положение на страната и политическите обстоятелства, във всеки случай пътят, който води към *човешки* живот в бъдещето, може да бъде открит само от хуманистичния мироглед. Неполитичният, отхвърленият немски народ, този народ, който дори не може да се нарече народ, сложи крайъгълния камък на здаинето на бъдещето“ (стр. 353).

Разбира се, „истинският социалист“, който толкова интимно е запознат със „същността на човека“, няма нужда да знае до какво ще доведат дадена страна „нейното икономическо положение и политическите обстоятелства“.

Като апостол на „истинския социализъм“ господин Грюн не се задоволява с това, че подобно на своите съапостоли противопоставя на невежеството на другите народи всезнанието на немците. Той използува своята стара литературна практика, той най-безцеремонно, както това е характерно за бродещия по света турист, се натрапва на представителите на разните социалистически, демократически и комунистически партии и, след като предварително ги е помирисал от всички страни, излиза пред тях в ролята на апостол на „истинския социализъм“. Неговата единствена задача е да ги поучава, да им съобщава най-дълбоките откровения относно свободното човечество. Превъзходството на „истинския социали-

зъм“ над политическите партии във Франция се превръща тук в лично превъзходство на господин Грюн над представителите на тези партии. А на края това дори дава възможност не само да се превърнат водачите на френските партии в пиедестал за господин Грюн, но и да се изнесат на показ маса всевъзможни сплетни, които трябва да възнаградят немския провинциалист за усилията, които той е изгубил, за да усвои толкова съдържателните положения на „истинския социализъм“.

„Цялото лице на *Катс* изрази плебейска радост, когато му засвидетелствувах пълното си удовлетворение от неговата реч“ (стр. 50).

Господин Грюн веднага започнал да просвещава Катс относно френския тероризъм и „бил щастлив, когато получил одобрението на своя нов приятел“ (стр. 51).

Още много по-значително се оказа неговото влияние върху *Прудон:*

„Аз имах огромното удоволствие да бъда в известен смисъл приват-доцент на човека, чиято острота на ума може би не е била надмината от времето на Лесинг и Кант“ (стр. 404).

Луи Блан не е нищо друго освен „негов изпоцапан малчуган“ (стр. 314).

„Той започна да разпитва с голям интерес, но в същото време с голяма неосведоменост за положението на работите у нас. Ние, немците, познаваме“ (?) „френските работи почти също така добре, както самите французи; ние поне ги изучаваме“ (?) (стр. 315).

А за „татко *Кабе*“ ние научаваме, че той е „ограничен“ (стр. 382). Господин Грюн му задава въпроси и Кабе

е принуден „да признае, че той не се задълбочава много в тях. *Аз“ (Грюн)* „забелязах отдавна това и тогава, разбира се, всичко свърши, още повече че аз си спомних, че мисията на Кабе е вече отдавна завършена“ (стр. 383).

Ние ще видим по-късно как господин Грюн успя да възложи нова „мисия“ на Кабе.

Ще посочим най-напред схемата, която заедно с две-три остарели мисли образува скелета на книгата на Грюн. И едното, и другото е преписано от Хес, когото господин Грюн изобщо перефразира по най-великолепен начин. Това, което още у Хес имаше твърде неопределен и мистичен характер, но в началото — в „Двадесет и една кола“ — заслужаваше известно признание и стана скучно и реакционно само благодарение на вечното повторение в „Bürgerbuch“, в „Neue Anekdota“ и в „Rheinische Jahrbücher“ в такова време, когато то вече беше остаряло. — това у господин Грюн се превръща в пълна безсмислица.

Хес синтезира развитието на френския социализъм с развитието на немската философия — Сен Симон с Шелинг, Фурие с Хегел, Прудон с Фойербах. Сравни например „Двадесет и една кола“, стр. 78, 79, 326, 327; „Neue Anekdota“, стр. 194, 195, 196, 202 и сл. (Паралел между Фойербах и Прудон. Например Хес: „Фойербах, това е немският Прудон“ и т. н. „Neue Anekdota“, стр. 202; Грюн: „Прудон, това е френският Фойербах“, стр. 404.) Този именно схематизъм, в такъв вид, както го дава Хес, образува цялата вътрешна връзка на книгата на Грюн. Разликата се състои само в това, че господин Грюн не забравя да придаде на положенията на Хес белетристична окраска. Той много добросъвестно преписва дори явните грешки на Хес, като например неговото твърдение („Neue Anekdota“, стр. 192), че теоретическите построения образуват „социалния фон“ и „теоретическата основа“ на практическите движения. (Така например Грюн пише на стр. 264: „Социалният фон на политическата проблема на XVIII век беше едновременно продукт и на двете философски направления“ — сенсуалистите и деистите.) Тук се отнася мисълта, че е достатъчно Фойербах да бъде свързан с практиката, да бъде приложен към социалния живот, за да се даде пълна критика на съществуващото общество. Ако пък се прибави към това по-нататъшната критика, на която Хес подлага френския комунизъм и социализъм, например положенията на Хес, че „Фурие, Прудон и т. н. не са излезли зад пределите на категорията наемен труд“ („Bürgerbuch“, стр. 40 и др.), че „Фурие би искал да ощастливи света с нови асоциации на егоизма“ („Neue Anekdota“, стр. 196), че „дори радикалните френски комунисти още не са преодолели противоположността между труда и наслаждението, още не са се издигнали до *единството на производството и потреблението* и т. н.“ („Bürgerbuch“, стр. 43), че „анархията е отрицание на понятието политическо господство“ („Двадесет и една кола“, стр. 77) и т. н. и т. н., ако прибавим всичко това, ще получим пълна критика на французите, както тя е дадена чрез господин Грюн, така както господин Грюн я имаше в джоба си, още преди да тръгне за Париж. Освен това, на господин Грюн му помагат да си разчисти сметките с френските социалисти и комунисти редица останали традиционни в Германия фрази за религията, политиката, националността, човешкото и нечовешкото и т. н. и т. н. — фрази, преминали от философите към „истинските социалисти“. Остава му само да търси навсякъде *„Човека“* и думата „човешки“ и да негодува, когато не намира това. Например: „Ти се занимаваш с политика — Ти си ограничен“ (стр. 283). И господин Грюн може също така да възклицава по-нататък: Ти си национален, религиозен, занимаващ се с политическа икономия, Ти имаш бог, значи Ти не си човечен,

Ти си ограничен — което той и прави в цялата книга. С това, разбира се, се дава твърде основна критика на политиката, националността, религията и т. н. и достатъчно се изяснява цялото своеобразие на критикуваните писатели и тяхната връзка с общественото развитие.

Още оттук се вижда, че кашата на Грюн стои много по-ниско от книгата на *Щайн,* който поне се опитваше да изложи връзката на социалистическата литература с действителното развитие на френското общество. При това едва ли е нужно да се споменава, че господин Грюн както в разглежданата книга, така и в „Neue Anekdota" гледа отвисоко, с огромно пренебрежение на своите предшественици.

Но съумял ли е господин Грюн поне правилно да препише това, което е изчел от Хес и други автори? Запазил ли е той в рамките на своята схема онова, което е приел на вяра, без всякаква критика, поне необходимия материал, дал ли е правилно и пълно изложение на отделните социалистически писатели по първоизточниците? Нали това са наистина най-минималните изисквания, които може да се предявят на човек, от когото трябва да се учат североамериканците и французите, англичаните и белгийците, който е бил приват-доцент на Прудон и който не престава да се хвали пред повърхностните французи с немската сериозност.

СЕНСИМОНИЗМЪТ

Господин Грюн не се е докосвал до *нито една книга* от цялата сенсимонистка литература. Главните му източници са: първо, толкова презираният от него *Лоренц Щайн,* след това главният източник на Щайн *Л. Ребо*[139] (за което той на стр. 260 и нарича Ребо, за да го сплаши, филистер; на същата страница той се старае да обрисува работата така, като че ли Ребо съвсем случайно му е попаднал на ръка, когато той още отдавна бил ликвидирал сенсимонистите) и отделни места от *Луи Блан.* Ние сега ще приведем преки доказателства за това.

Да видим най-напред какво казва господин Грюн за живота на самия Сен Симон.

Главен източник за животоописанието на Сен Симон са откъси от неговата автобиография в „Съчиненията на Сен Симон", издадени от Оленд Родриг, и в „Organisateur" от 19 май 1830 година[140]. И така, пред нас са всички документи: 1) първоизточниците, 2) Ребо, който е направил извлечения от тях, 3) Щайн, който е използувал Ребо, 4) белетристичното издание на господин Грюн.

Господин Грюн: „Сен Симон участвува в освободителната борба на американците, без да изпитва особен интерес към самата война: *идва му на ум*, че *двата* гигантски *океана* биха могли да бъдат съединени" (стр. 85).

Щайн — стр. 143. „Най-напред той постъпил на военна служба... и тръгнал от Буйе за Америка... В тази война, чието значение той впрочем отлично разбрал... войната *като такава*, казваше той, не ме интересуваше, а само целта на тази война и т. н." ... „След напразен опит да заинтересува вицекраля на Мексико с плана за прокарването на голям канал за съединяване на *двата океана*."

Ребо, стр. 77: „Като войник в борбата за американската независимост той служеше под началството на Вашингтон... войната сама по себе си не ме интересуваше, казва той, и само целта ѝ ме интересуваше много живо и заради този интерес аз безропотно понасях нейните тежести."

Господин Грюн преписва само, че Сен Симон не изпитвал „особен интерес към самата война", но не отбелязва най-главното — неговия интерес **към целта на тази война**.

Господин Грюн не отбелязва по-нататък, че Сен Симон **желаел** да защити своя план пред вицекраля и затова свежда този план просто до „**мисъл, която** му минала през ума". Той не отбелязва и това, че Сен Симон е направил това „вече в мирно време" — **тъй** като Щайн **посочва само годината**.

Незабавно след това *господин Грюн* продължава:

„По-късно" (кога?) „той *нахвърля* план за френско-холандска експедиция в английска Индия" (пак там).

Щайн: „През 1785 г. той отишъл в Холандия, за да *нахвърля* план за обединена френско-холандска експедиция срещу английските колонии в Индия" (стр. 143).

Щайн съобщава тук неверни сведения, а Грюн добросъвестно ги преписва. Самият Сен Симон обаче разказва следното: Херцог Ла Вогюйон склонил Генералните щати да предприемат в съюз с Франция обединена експедиция срещу английските колонии в Индия. За самия себе си Сен Симон разказва само, че „в продължение на една година той *се стремял* (poursuivi) да осъществи този план".

Господин Грюн: „В Испания той *желае да прокопае* канал от Мадрид до морето" (пак там).

Сен Симон желае *да прокопае канал* — що за безсмислица! Преди *му дошло на ум*, сега той *желае*. Тук Грюн изопачава фактите не затова, защото преписва добросъвестно Щайн, както в посочения по-горе случай, а защото прави това твърде повърхностно.

Щайн, стр. 144: „След като през 1786 г. се върнал във Франция, той още следната година тръгнал за Испания, за да предложи на правителството план за завършване прокарването на канала от Мадрид до морето."

При бегло четене господин Грюн можеше да извлече своята приведена по-горе фраза от съответствуващия пасаж в книгата на Щайн, който във всеки случай може да създаде представата, че планът за прокопаването и идеята на целия проект са принадлежали на Сен Симон. Всъщност обаче последният набелязал само план за борба с финансовите затруднения, възникнали при започнатото още отдавна прокопаване на канала.

Ребо: „След шест години той представил на испанското правителство план за изграждане на канал, който трябвало да служи за корабоплавателна линия между Мадрид и морето" (стр. 78).

Същата грешка, както и у Щайн.

Сен Симон, стр. XVII: „Испанското правителство предприе построяването на канала, който да съедини Мадрид с морето; това начинание не се движеше напред, тъй като правителството нямаше достатъчно работници и пари; аз се споразумях с граф де Кабарюс, сегашен министър на финансите, и ние представихме на правителството следния проект" и т. н.

Господин Грюн: „Във Франция той спекулира *на* националното имущество."

Щайн описва първо положението на Сен Симон през време на революцията, след това преминава към неговата спекулация с националното имущество (стр. 144 и сл.). Но откъде господин Грюн е взел своя безсмислен израз „да спекулира *на* националното имущество", вместо да говори за спекулация *с* националното имущество? Ние можем да обясним на читателя и това, като му дадем да прочете оригинала:

Ребо, стр. 78: „След като се върнал в Париж, той започнал да се занимава със спекулация, като спекулираше *sur* les domaines nationaux."*

Господин Грюн изтъква своето приведено по-горе твърдение без всякаква мотивировка. Ние не научаваме защо Сен Симон е спекулирал с националното имущество и защо този тривиален сам по себе си факт има значение в неговия живот. Нали господин Грюн намира за излишно да препише от Щайн и Ребо, че Сен Симон искал във вид на опит да основе научна школа и голямо промишлено предприятие и желаел да получи необходимия капитал посредством тези спекулации. Самият Сен Симон мотивира именно така своите спекулации („Съчинения", стр. XIX).

Господин Грюн: „Той се оженва, за да бъде в състояние да оказва гостоприемство на науката, за да изследва живота на хората, за да ги изсмуква психологически" (пак там).

---

* — национално имущество; думата „sur" сама по себе си има значението на предлога „на". *Ред.*

Господин Грюн изведнаж прескача тук един от най-важните периоди от живота на Сен Симон — периода на неговите природонаучни занятия и пътешествия. А после, какво значи това — да се жениш, за да *оказва гостоприемство на науката,* да се жениш, за да изсмукваш психологически *хората* (за които не се жениш), и т. н.? Цялата работа е в следното: Сен Симон се оженил, за да поддържа салон и да бъде в състояние да изучава там наред с другите хора и учените.

Щайн излага това на стр. 149 по следния начин: „Той се оженва през 1801 г. . . . Аз се възползувах от брака, за да изучавам учените." (Ср. Сен Симон, стр. 23).

Сега, след сравняването с оригинала, написаната от господин Грюн безсмислица получава своето обяснение.

„Психологическото изсмукване на *хората"* се свежда у Щайн и у самия Сен Симон до това — да се наблюдават *учените* в обществения живот. Сен Симон искал, в пълно съответствие със своето основно социалистическо схващане, да изучи влиянието на науката върху личността на учените и върху поведението им в обикновения живот. У господин Грюн това се превръща в безсмислена, неразбираема приумица, която мирише на роман.

Господин Грюн: „Той изпада в бедност" (как, защо?), „става писар в *някаква* заложна къща, получавайки хиляда франка на година — той, графът, потомъкът на Карл Велики; *след това"* (кога и защо?) „той живее от милостите на един бивш слуга; впоследствие" (кога и защо?) „той прави опит да се застреля, но го спасяват и започва нов живот, изпълнен с изучаване на науките и с пропаганда. Едва сега той пише *двете* си *главни произведения."*

„Той изпада", „след това", „впоследствие", „сега" — с тези думи господин Грюн мисли да замени хронологията и връзката на отделните моменти в живота на Сен Симон.

Щайн, стр. 156, 157: „Към това се прибавил нов и по-страшен враг — все повече угнетяващата материална нужда . . . След шест месеца мъчително очакване му предлагат място —" (дори това тире господин Грюн е взел от Щайн, но той е толкова хитър, че го е поставил след думата „заложна къща") „като писар в заложната къща" (не „в *някаква* заложна къща", както много хитро преработва господин Грюн, защото както е известно, в Париж съществува само *една* държавна заложна къща) „с хиляда франка заплата на година. Поразителна превратност на съдбата, характерна за тази епоха! Внукът на знаменития царедворец на Людвик XIV, наследник на херцогска корона и на огромно състояние, пер на Франция по рождение и гранд на Испания — става писар в *някаква* си заложна къща!"

Сега става ясна грешката на Грюн със заложната къща; у Щайн обаче съответствуващият израз е напълно уместен. За да на-

прави някак различен своя израз от Щайновия, господин Грюн нарича Сен Симон само „граф" и „потомък на Карл Велики". Последното указание той заема от Щайн, стр. 142, и от Ребо, стр. 77, които обаче са достатъчно предпазливи и казват само, че самият Сен Симон е водел родословното си дърво от Карл Велики. Вместо привежданите от Щайн положителни факти, които действително заставят да се поразяваме от бедността на Сен Симон *през време на Реставрацията,* господин Грюн изразява само своето учудване по повод на това, че един граф и предполагаем потомък на Карл Велики изобщо може да падне така ниско.

Щайн: „Той преживял още две години" (след опита за самоубийство) „и направил през това време може би повече, отколкото за същото количество десетилетия от предишния си живот. Сега бил *завършен* „Катехизисът на промишлениците"" (господин Грюн превръща това завършване на отдавна подготвения труд в: „едва сега той *пише*" и т. н.), „а „Новото християнство" и т. н." (стр. 164, 165).

На стр. 169 Щайн нарича тези две съчинения *„двете главни произведения на неговия живот"*.

Следователно господин Грюн не само е *копирал от Щайн неговите грешки,* но и самият е *изфабрикувал нови* от неопределените изрази на Щайн. За да прикрие това преписване, той измъква само фактите, които най-много бият на очи, но ги лишава от характера на факти, като ги изтръгва както от хронологическата им връзка, така и от цялата им мотивировка и изпуща дори най-важните междинни звена. Откъсите, които приведохме, съставляват буквално *всичко,* което съобщава господин Грюн за живота на Сен Симон. В неговото изложение кипящият деен живот на Сен Симон се превръща в редица приумици и произшествия, които представляват по-малък интерес от живота на всеки селянин или спекулант от това време в коя да е оживена провинция на Франция. И подхвърляйки на читателя тази биографическа цапаница, той се провиква: „Целият този *наистина цивилизован* живот!" Той дори не се стеснява да каже на стр. 85: „Животът на Сен Симон е огледало на самия сенсимонизъм", като че ли Грюновото обрисуване на „живота" на Сен Симон може да бъде огледало на нещо друго освен на „самия" господин Грюнов маниер на фабрикуване на книги.

Ние се спряхме малко по-подробно на тази биография, защото тя е класически пример за начина, по който господин Грюн *основно* разглежда френските социалисти. Както още тук той с изкуствена небрежност отхвърля, изпуща, изопачава, размества, за да замаскира своето преписване — така и по-нататък ние ще видиме у него всички признаци на плагиатор, който остава неспокоен в дълбочината на душата си: изкуствено безредие, за да затрудни сверката с

оригинала; в цитатите, които той привежда от предшествениците си — изпущане на отделни думи и на цели изречения, които не му са напълно ясни поради непознаване на оригиналите; фантазиране и украсяване на предмета с помощта на неопределени фрази; вероломни нападки срещу самите ония хора, от които преписва. А господин Грюн преписва така прибързано и трескаво, че често се позовава на неща, за които абсолютно нищо не е съобщавал на читателя, но които са заседнали в главата му, когато е чел Щайн.

Да преминем сега към Грюновото изложение на учението на Сен Симон.

1. „Писма на един женевски жител до съвременниците“[141]

От книгата на Щайн Грюн не е можал напълно да си изясни каква е връзката между плана за поддържане на учените, изложен в току-що споменатото съчинение, и фантастичното приложение към брошурата. Той говори за това съчинение така, като че в него става дума главно за организация на обществото, и завършва изложението си със следните думи:

„Духовната власт е в ръцете на учените, светската — в ръцете на собствениците, изборите са всеобщи“ (стр. 85; ср. Щайн, стр. 151; Ребо, стр. 83).

Изречението: „право за назначаване на лица, призвани да изпълняват обязаността на водачи на човечеството, принадлежи на всички“, което Ребо привежда от Сен Симон (стр. 47), а Щайн превежда крайно безпомощно — това изречение господин Грюн го свежда до „всеобщи избори“, благодарение на което то губи всякакъв смисъл. У Сен Симон става дума за избори на Нютоновия съвет, у господин Грюн — за избори изобщо.

Господин Грюн с помощта на четири-пет преписани от Щайн и Ребо изречения ликвидира „писмата и т. н.“ и вече беше започнал да говори за „Новото християнство“, но изведнаж отново се връща към тези писма.

„Но, разбира се, само с абстрактната наука няма да отидеш далеч“. (А както ще видим, още по-малко с конкретното невежество.) „*Защото* от гледна точка на абстрактната наука „собствениците“ и „*всеки*“ са *още* различни неща“ (стр. 87).

Господин Грюн забравя, че досега е говорил само за „всеобщи избори“, а не за „всекиго“. Но у Щайн и Ребо той намира думите

„tout le monde“* и поради това привежда думата „всеки“ в кавички. Той забравя по-нататък, че не е привел следната фраза на Щайн, която мотивира употребената от него думица *„защото“*.

„У него“ (у Сен Симон) „наред с мъдрите и знаещите *действуват разделено propriétaires*** и *tout le monde*. Наистина те *още* не са отделени един от друг с действителна граница... Но в този мъгляв образ на tout le monde вече се крие зародишът на класата, разбирането и издигането на която стана по-късно основна тенденция на неговата теория, classe la plus nombreuse et la plus pauvre***; и действително тази част от народа съществувала тогава само потенциално“ (стр. 154).

Щайн подчертава, че Сен Симон *вече* прави разлика между propriétaires и tout le monde, но разлика *още* много неопределена. А у господин Грюн излиза така, като че ли Сен Симон изобщо *още* прави тази разлика. Разбира се, това е голяма грешка от страна на Сен Симон, която се обяснява само с обстоятелството, че в „Писмата“ той стои на гледището на абстрактната наука. Но за съжаление в разглежданото място Сен Симон съвсем не говори, както си въобразява господин Грюн, за разлики в някакъв бъдещ обществен строй. Своя призив за участие в подписката той насочва към цялото човечество, което, както му изглежда, се дели в сегашния си вид на три класи — не на savants****, propriétaires и tout le monde, както мисли Щайн, а на 1) savants и artistes***** и всички хора с либерални идеи, 2) противници на нововъведенията, т. е. propriétaires, доколкото те не принадлежат към първата класа, 3) surplus de l'humanité que se raille au mot: Egalité******. Тези три класи образуват tout le monde. Ср. Сен Симон, „Писма“, стр. 21, 22. Впрочем, както, на друго място Сен Симон казва, че смята разделението на властта, което той предлага, полезно за всички класи, то очевидно там, където говори за това разделение, на стр. 47, tout le monde явно съответствува на „останалото човечество“, което се присъединява към лозунга „равенство“, с което обаче не се изключват другите класи. Следователно Щайн е предал вярно по същност мисълта на Сен Симон, макар и да не е обърнал внимание на съдържанието на стр. 21, 22, а господин Грюн, без ни най-малко да познава оригинала, се залавя за дребната грешка на Щайн, извличайки от неговото разсъждение най-съвършена безсмислица.

---

* — всички. *Ред.*

** — собственици. *Ред.*

*** — най-многобройната и най-бедна класа. *Ред.*

**** — учени. *Ред.*

***** — хора на изкуството. *Ред.*

****** — останалото човечество, което се присъединява към лозунга: *Равенство. Ред.*

Но ето още по-поразителен пример. На стр. 94, където господин Грюн говори вече не за Сен Симон, а за неговата школа, ние неочаквано научаваме следното:

„В *една* от своите книги Сен Симон произнася *тайнствените* думи: жените ще бъдат допусиати, те дори ще могат да бъдат назначавани. От това почти безплодно семе израсна невероятната шумотевица по повод на еманципацията на жените."

Разбира се, ако Сен Симон говореше в някое свое съчинение за допущането и назначаването на жените неизвестно къде, това са твърде „тайнствени думи". Но това тайнство съществува само за господин Грюн. „Една от книгите" на Сен Симон — не е никоя друга, а „Писмата на един женевски жител". Тук Сен Симон, след като заявява, че всеки човек може да гласува за кандидатите за членове на Нютоновия съвет или неговите секции, продължава: „Жените ще бъдат допуснати *да гласуват,* те ще могат да бъдат *назначавани",* разбира се, на някое място в съвета или в неговите секции. Щайн привежда този цитат, както се полага, като се позовава на книгата, и прави при това следната бележка:

тук и т. н. „се намират в *зародиш* всички следи на по-късните му възгледи, и дори на възгледите на неговата школа, и дори първата мисъл за *еманципацията на жените"* (стр. 152).

Щайн правилно подчертава по-нататък, в специална бележка, че Оленд Родриг в изданието си от 1832 г. е напечатал този пасаж от полемични съображения с тлъст шрифт, като единствен пасаж, който се среща у Сен Симон в полза на еманципацията на жените. За да скрие, че е преписвал, Грюн пренася този пасаж от книгата, от която е взет, в школата на Сен Симон, извежда от него приведената по-горе безсмислица, превръща „зародиша", за който говори Щайн, в „семе" и си въобразява детински, че именно оттук е израсло учението за еманципацията на жените.

Господин Грюн се решава да изкаже мнението си за противоречието, което уж съществувало между „Писма на един женевски жител" и „Катехизиса на промишлениците" и което се състояло в това, че „Катехизисът" изисквал признаване правата на travailleurs*. Разбира се, господин Грюн е трябвало да намери тази разлика между съдържанието на „Писмата", което е заимствувал от Щайн и Ребо, и също така заимствуваното съдържание на „Катехизиса". Но ако прочетеше самия Сен Симон, вместо това противоречие той би намерил още в „Писмата" „семето" на възгледа, който беше доразвит след това между другите в „Катехизиса". Например:

* — работниците. *Ред.*

„Всички хора ще работят" („Писма", стр. 60). „Ако неговият" (на богатия) „мозък не бъде приспособен към труд, ще го принудят да работи с ръце; защото Нютон сигурно не ще остави на тази планета ... работници, които по своя воля остават безполезни в работилницата" (стр. 64).

2. „Политически катехизис на промишлениците"[142]

Тъй като Щайн обикновено цитира това произведение като „Катехизис на промишлениците", господин Грюн и не знае друго заглавие за него. А при това господин Грюн би трябвало толкова повече да приведе поне правилното *заглавие,* тъй като там, където говори за това произведение ex officio*, той му посвещава само десет реда.

След като е преписал от Щайн, че Сен Симон защищава в това произведение господството на труда, господин Грюн продължава:

„Светът сега се дели за него на празни хора и промишленици" (стр. 85).

Тук господин Грюн извършва фалшификация. Той приписва на „Катехизиса" разликата, която среща у Щайн само значително по-късно, когато последният излага възгледите на школата на Сен Симон.

Щайн, стр. 206: „Обществото се състои сега само от празни хора и от работници" (Анфантен).

В „Катехизиса" вместо това деление, което му приписва Грюн, се дава деление на три класи: classes féodale, intermédiaire et industrielle** — деление, за което господин Грюн, разбира се, нищо не е могъл да каже, без да препише от Щайн, тъй като той не е познавал самия „Катехизис".

Господин Грюн повтаря след това още веднаж, че съдържанието на „Катехизиса" се свежда до господство на труда, и завършва характеристиката си на това произведение по следния начин:

„Както републиканизмът казва: всичко за народа, всичко чрез народа, така и Сен Симон казва: всичко за промишлеността, всичко чрез промишлеността" (пак там).

Щайн, стр. 165: „Тъй като става чрез промишлеността, то всичко трябва да става за нея."

Както правилно посочва Щайн (стр. 160, забележката), още в съчинението на Сен Симон „Промишлеността", написано през

* — специално. *Ред.*

** — феодална, междинна и промишлена класи. *Ред.*

1817 г.[143], се среща епиграфът: Tout par l'industrie, tout pour elle*. Дадената от господин Грюн характеристика на „Катехизиса" се състои следователно в това, че освен приведените по-горе фалшиви сведения той неправилно цитира, като привежда епиграфа на едно значително по-ранно произведение, което съвсем не познава.

С това немската задълбоченост изчерпателно разкритикува „Политически катехизис на промишлениците"! Но и на други места на Грюновия литературен винегрет** ние срещаме разпръснати бележки, които се отнасят пак до това. Възхищавайки се вътрешно от собствената си хитрост, господин Грюн, разпределя това, което е намерил у Щайн, в неговата характеристика на това произведение, и го обработва с достойно за похвала мъжество.

Господин Грюн, стр. 87: „Свободната конкуренция беше нечисто, объркано понятие, понятие, което съдържаше в себе си един нов свят на борба и бедствия. Борбата между капитала и труда и бедствието на лишения от капитал работник. Сен Симон *очисти понятието промишленост, той го сведе до понятието работници,* той формулира правата и жалбите на *четвъртото съсловие,* на пролетариата. Той трябваше да отрече правото на наследство, тъй като то стана безправие за работника, за промишленика. Такова е значението на неговия „Катехизис на промишлениците"."

Господин Грюн е намерил у Щайн, на стр. 169, следната бележка относно „Катехизиса":

„Истинското значение на Сен Симон се състои следователно в това, че той предвиди неизбежността на това противоречие" (между буржоазията и народа).

Такъв е оригиналът, от който господин Грюн заимствува мисълта за *„значението"* на „Катехизиса".

Щайн: „Той" (Сен Симон в „Катехизиса"), „започва от *понятието* промишлен работник".

Оттук господин Грюн извежда своята чудовищна глупост, че уж Сен Симон, който видял в свободната конкуренция *„нечисто понятие"*, „очистил *понятието промишленост* и го свел до *понятието работници"*. Че понятието на господин Грюн за свободната конкуренция и промишлеността е твърде „нечисто" и „объркано" — той разкрива това на всяка крачка.

Като не се задоволява с тази глупост, той се решава вече на явна лъжа, уверявайки, че Сен Симон изисквал премахването на правото на наследство.

Опирайки се все така на своето разбиране на Щайновото изложение на „Катехизиса", той казва на стр. 88:

---

* — Всичко чрез промишлеността, всичко за нея. *Ред.*

** Авторът изразява жалкия компилативен характер на труда на Грюн.

„Сен Симон установи правото на пролетариата, той даде вече нов лозунг: *промишлениците, работниците* трябва да се издигнат на първото стъпало на властта. Това беше едностранчиво, но всяка борба води след себе си едностранчивостта; който не е едностранчив, той не може да се бори."

Тук господин Грюн със своята риторика по отношение на едностранчивостта сам изопачава едностранчиво възгледите на Щайн, като твърди, че Сен Симон искал „да издигне на първото стъпало на властта" работниците в собствения смисъл, *пролетариите*. Ср. стр. 102, където се говори за Мишел Шевалие:

„М. Шевалие говори още с много голяма симпатия за *промишлениците* ... Но за ученика, *за разлика от учителя*, промишлениците вече не са *пролетарии;* той обединява в едно понятие капиталиста, предприемача и работника, т. е. причислява празните хора към категорията, която би трябвало да обхване само най-бедната и най-многобройната класа."

У Сен Симон към промишлениците освен работниците се отнасят и fabricants, négotiants*, с една дума *всички дейни капиталисти,* към които той дори предимно се и обръща. Господин Грюн можеше да прочете това още на първата страница на „Катехизиса". Но като не е видял с очи самата книга, той фантазира белетристично за нея по слух.

В своя разбор на „Катехизиса" Щайн казва: „ ... Сен Симон преминава към *историята на промишлеността* в нейното отношение към държавната власт ... Той беше първият, който осъзна, че в науката за промишлеността се таи *държавен* момент... Не може да се отрича, че той успя да даде значителен тласък. Защото едва от времето на неговата дейност Франция има „История на политическата икономия"" и т. н (стр. 165, 170).

Щайн сам е твърде мъгляв, когато говори за „държавния момент" в „науката за промишлеността". Но като прибавя веднага, че историята на държавата е свързана най-тясно с историята на народното стопанство, той показва, че е имал правилен усет.

Да видим сега как по-нататък господин Грюн, като говори за сенсимонистката школа, си присвоява този откъс от Щайновата мисъл.

„Сен Симон в своя „Катехизис на промишлениците" се опита да даде *история на промишлеността,* като издигна в нея *държавния* елемент. *Следователно,* самият учител сложи началото на *политическата икономия"* (стр. 99).

„Следователно" господин Грюн преработва преди всичко „държавния *момент*" на Щайн в „държавен *елемент*" и превръща тази мисъл в безсмислена фраза, като изпуща намиращите се у Щайн

* — фабриканти, търговци. *Ред.*

по-конкретни данни. Този „камък*, захвърлен от строителите", стана за господин Грюн действително „крайъгълен камък" на неговите „Писма и изследвания". Но той заедно с това стана за него и камък на препъването. И нещо повече. Докато Щайн казва, че като изтъкна този държавен момент в науката за промишлеността, Сен Симон сложи началото на *историята* на политическата икономия, господин Грюн заставя Сен Симон да сложи началото на *самата политическа икономия.* Господин Грюн разсъждава приблизително така: икономията е съществувала вече *преди* Сен Симон; но както разказва Щайн, *именно той* изтъкна в промишлеността държавния момент, значи направи икономията държавна, т. е. държавна икономия; държавната икономия = политическа икономия, значи Сен Симон сложи началото на политическата икономия. Господин Грюн безспорно разкрива един твърде подвижен дух при създаване на своите догадки.

В пълно съответствие с начина, по който господин Грюн заставя Сен Симон да постави началото на политическата икономия, се намира и начинът, по който той го заставя да постави началото на научния социализъм:

„Той" (сенсимонизмът) „съдържа ... научния социализъм, *защото* Сен Симон е прекарал целия си живот в търсене на новата наука"! (стр. 82).

3. „Новото християнство"[144]

Също така блестящо, както и досега, господин Грюн привежда и тук извлечения от извлеченията на Щайн и Ребо, като белетристично ги украсява и разкъсва безжалостно това, което у тях представлява свързани едно с друго звена. Ще приведем само *един* пример, за да покажем, че Грюн никога не е докосвал с ръка и това произведение.

„Сен Симон искаше да установи единен мироглед, подходящ за ония органически периоди на историята, които той *явно* противопоставя на критическите. От времето на Лутер според него ние живеем в *критическия* период. Сен Симон разчиташе да обоснове началото на новия *органически* период. *Оттук* — новото християнство" (стр. 88).

Сен Симон *никога* и *никъде* не е противопоставял органическите периоди на историята срещу критическите. Господин Грюн тук просто лъже. Едва *Базар* въведе това деление. Господин Грюн е намерил у Щайн и Ребо, че Сен Симон в „Новото християнство" признава *критиката,* която направи Лутер, но намира несъвършена не-

* Игра на думи: Stein — фамилия, „Stein" — „камък". *Ред.*

говата положителна, догматична *доктрина*. Господин Грюн смесва това положение с отломки от спомени за сенсимонистката *школа*, почерпани от същите източници, и от това фабрикува своето твърдение, което приведохме по-горе.

След като скърпва по посочения начин няколко белетристични фрази за живота и дейността на Сен Симон — при което за единствен източник му служат Щайн и пътеводителят на последния, Ребо, — господин Грюн звършва със следното възклицание:

„И филистерите на морала — г-н Ребо и след него цялата тълпа негови немски подражатели, сметнаха за необходимо да вземат под своя защита този Сен Симон, предсказвайки с обикновената си мъдрост, че подобен човек, подобен живот не бива да се мери с *обикновена* мярка! — Кажете: не са ли от дърво вашите мерки? Кажете истината, ще ни бъде приятно да чуем, че те са направени от здрав, хубав дъб. Дайте ги тук, ние с благодарност ще ги приемем като ценен дар, ние няма да ги изгорим, пази боже! Ние само искаме с тяхна помощ да измерим гърбовете на филистерите" (стр. 89).

С такива белетристични дръзки фрази господин Грюн иска да докаже превъзходството си над ония, които са му служили за образец.

4. *Сенсимонистката школа*

Тъй като господин Грюн е чел от сенсимонистите точно толкова, колкото и от самия Сен Симон, именно нищо, той би трябвало, най-малкото, да направи сносни извлечения от Щайн и Ребо, да спазва хронологичната последователност, свързано да излага хода на събитията и да отбелзва необходимите моменти. Вместо това той, подстрекаван от нечистата си съвест, постъпва тъкмо обратно, струпва, доколкото е възможно, всичко в един куп, изпуща най-необходимите неща и се обърква дори повече, отколкото при излагането на Сен Симон. Тук ние по неволя ще бъдем още по-кратки, защото в противен случай би трябвало да напишем също такава дебела книга, каквато написа господин Грюн, за да отбележим всеки негов плагиат и всяка грешка.

За периода от момента на смъртта на Сен Симон до юлската революция — за този най-важен период в теоретическото развитие на сенсимонизма, ние не научаваме абсолютно нищо. Така, найважната съставна част на сенсимонизма, критиката на съществуващия строй, също съвсем отпада за господин Грюн. И действително, трудно е било да се каже нещо за това, без да се познават самите източници, особено пресата.

Своя курс за сенсимонистите господин Грюн открива със следното положение:

„На всекиго според способностите, на всяка способност според делата ѝ — такава е практическата догма на сенсимонизма."

Господин Грюн следва Ребо, който вижда (стр. 96) в това положение преходния пункт от Сен Симон към сенсимонистите, и след това продължава:

„Това непосредствено произтича от последните думи на Сен Симон: да се осигури най-свободно развитие на заложбите на всички хора."

Тук господин Грюн е искал по нещо да се различава от Ребо. Ребо свързва тази „практическа догма" с „Новото християнство". Господин Грюн смята това за догатка на Ребо и без стеснение подставя на мястото на „Новото християнство" последните думи на Сен Симон. Той не е знаел, че Ребо просто е дал дословно извлечение от „Учението на Сен Симон", изложение, година първа, страница 70.

Господин Грюн не може да разбере как у Ребо след няколко извадки, които засягат религиозната йерархия на сенсимонизма, изведнаж пада от някъде „практическата догма". При това въпросното положение може да доведе до мисълта за нова йерархия само в случай че бъде разглеждано във връзка с религиозните идеи на „Новото християнство", а без тях то изисква в най-добрия случай само обикновена класификация на обществото; господин Грюн обаче си въобразява, че йерархията произтича дори само от това положение. Той казва на стр. 91:

„Всекиму според способностите — това означава въздигане на католическата йерархия в закон на обществения порядък. На всяка способност според делата ѝ — означава превръщане на работилницата в ризница*, превръщане на целия граждански живот в царство на поповете."

В споменатото по-горе извлечение от „Изложението" той намира у Ребо следното място:

„Ще се появи истинската вселенска църква ... вселенската църква управлява както духовните, така и светските работи ... Науката е свещена, промишлеността е свещена ... и всяко благо е църковно благо, и всяка професия е религиозна функция, е стъпало в социалната йерархия. — *Всекиму според способността, на всяка способност според делата ѝ.*"

На господин Грюн явно му е било достатъчно само да постави този тезис надолу с главата, да превърне предшествуващите поло-

---

* — ризница — помещение в църква за съхраняване на църковни одежди и утвари. *Бълг. ред.*

жения в изводи от заключителното положение, за да стигне до своята съвсем непостижима фраза.

Грюновото възпроизвеждане на сенсимонизма „е толкова заплетено и хаотично", че на стр. 90 той кара от „практическата догма" да възникне „духовен пролетариат", от този духовен пролетариат „иерархия на духовете", а от тая последната — един връх на иерархията. Ако той би прочел поне само „Изложението", би забелязал, че религиозната концепция на „Новото християнство" във връзка с въпроса, как се определя capacité*, неизбежно довежда до признаване на иерархията и нейния връх.

Цялото разглеждане и критиката на „Изложението" от 1828—1829 г. се изчерпва у господин Грюн с едно положение: à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres**. Що се отнася освен това до „Producteur"[145] и „Organisateur", той почти нито веднъж не споменава за тях. Той прелиства Ребо и намира в раздела „Трета епоха на сенсимонизма", стр. 126 (Щайн, стр. 205), следния откъс:

„... и след няколко дни „Globe" излезе с подзаглавие *„Вестник за учението на Сен-Симон"*, при което това учение беше *резюмирано* на първата му страница по следния начин:

Наука — *Религия* — *Промишленост*

Всеобща асоциация".

От посоченото по-горе положение господин Грюн непосредствено прескача към 1831 г., като преработва Ребо по следния начин (стр. 91):

„Сенсимонистите изразиха своята система в следната *схема*, чиято формулировка принадлежи главно на Базар:

Наука — *Религия* — *Промишленост*

Всеобща асоциация".

Господин Грюн изпуща трите положения, които също се намират в заглавието на „Globe"[146] и всички се отнасят до практическите социални реформи. Те се срещат и у Щайн, и у Ребо. Той прави това, за да превърне тази проста схема на вестника в „схема" на системата. Той отминава с мълчание това, че приведената „схема" се намира в заглавието на „Globe", и като изопачава текста на заглавието, се оказва след това в състояние да се справи с целия сенсимо-

* — способност. *Ред.*

** — Всекиму според неговите способности, на всяка способност според делата ѝ. *Ред.*

низъм с хитроумната критическа забележка, че религията е поставена *най-отгоре.* А при това той би могъл да прочете у Щайн, че в „Globe" въпросът стои съвсем иначе. „Globe" съдържа — което впрочем господин Грюн не е могъл да знае — най-подробна и най-сериозна критика на съществуващите, особено на икономическите порядки.

Откъде господин Грюн е получил тези нови и при това важни сведения, че формулировката на тази „схема" от четири думи „принадлежи *главно на Базар"* — е трудно да се каже.

От януари 1831 г. господин Грюн скача сега назад към октомври 1830 година:

„През *периода на Базар"* (откъде се е взел този период?), „наскоро след юлската революция, сенсимонистите представиха кратко, но изчерпателно верую в палатата на депутатите в отговор на нападките на г. Дюпен и Моген, които ги обвинили от висотата на трибуната, че проповядват общност на имуществата и общност на жените."

След това се привежда самото обръщение, към което господин Грюн прави следната забележка:

„Колко разумно и сдържано е всичко това! Базар е редактирал този документ, представен на палатата" (стр. 92—94).

Що се отнася до тази последна забележка, Щайн на стр. 205 казва:

„Като се съди по формата и тона на този документ, ние нито за минута не се колебаем да признаем заедно с Ребо, че той е бил съставен *по-скоро* от Базар, отколкото от Анфантен."

А Ребо на стр. 123 казва:

„По цялата форма и по умерения тон на този документ е лесно да се види, че той е възникнал *по-скоро* по инициатива на Базар, отколкото на неговия колега."

Гениалната смелост на господин Грюн превръща предположението на Ребо, че инициативата за съставянето на това обръщение е излизала *по-скоро* от Базар, отколкото от Анфантен, в категорично твърдение, че редакцията на този документ принадлежи изцяло на Базар. Преходът към този документ е превод из Ребо (стр. 122):

„Господа Дюпен и Моген заявиха от висотата на трибуната, че се е образувала секта, която проповядва общност на имуществата и общност на жените."

Господин Грюн само изпуска датата, която Ребо посочва, като вместо това казва: „скоро след юлската революция". Изобщо хронологията не е подходящ елемент за прийомите, с които господин Грюн се старае да се еманципира от предшествениците си. Тук той се раз-

граничава от Щайн, като вмъква в текста това, което у Щайн се намира в забележка, изпуща встъпителната част на обръщението, превежда израза fonds de production (производителен капитал) с *„недвижимо имущество“*, а classement soccial des individus (обществената класификация на индивидите) с „обществения порядък на отделните личности“.

После идат няколко нескопосни бележки за историята на сенсимонистката школа, които представляват също такава художествена мозайка из Щайн, Ребо и Л. Блан, както и разгледаното по-горе животоописание на Сен Симон. Предоставяме на читателя сам да провери това по книгата на господин Грюн.

Ние съобщихме на читателя всичко, което господин Грюн можа да каже за сенсимонизма през периода на Базар, т. е. от смъртта на Сен Симон до първия разкол. Сега той може да протърби своя белетристично-критически триумф, като нарече Базар „лош диалектик“ и като продължи:

„Но такива са републиканците. Катон или Базар — те умеят само да умират; ако не се заколват с кинжал, те свършват с *разрив на сърцето*“ (стр. 95).

„Няколко месеца след този спор *той*“ (Базар) „получи *разрив на сърцето*“ (Щайн, стр. 210).

Доколко вярна е бележката на господин Грюн, показва примерът на такива републиканци като Левасьор, Карно, Барер, Бийо-Варен, Буонароти, Тест, д'Аржансон и т. н. и т. н.

По-нататък следват няколко банални фрази за Анфантен. При това ние обръщаме внимание само на следното откритие на господин Грюн:

„Нима от примера на дадено историческо явление не става съвсем ясно, че религията не е нищо друго освен сенсуализъм, че материализмът може смело да претендира на същия произход, както самата света догма?“ (стр. 97).

Господин Грюн със самодоволен вид се оглежда наоколо: *„помислил* ли е вече някой *за това?“* Той никога не „би помислил за това“, ако преди „не бяха помислили за това“ „Hallische Jahrbücher“ във връзка с въпроса за романтиците. Обаче би могло да се надяваме, че оттогава господин Грюн би могъл да напредне в своите размишления.

Както видяхме, господин Грюн не знае абсолютно нищо за цялата сенсимонистка икономическа критика. Обаче той използува Анфантен, за да каже няколко думи и за икономическите изводи от учението на Сен Симон, за които по-горе вече фантазира. Въпросът е там, че той намира у Ребо, на стр. 129, и у Щайн, на стр. 206, извлечения от политическата икономия на Анфантен, но изопачава и тук, като превръща отменяването на данъците върху предметите за

най-необходимите жизнени потребности, което Ребо и Щайн, следвайки Анфантен, изобразяват правилно като следствие, произтичащо от проектите за правото на наследяване, в отделно, независимо мероприятие, стоящо *наред* с тези проекти. Неговата оригиналност се проявява и в това, че той изопачава хронологическия ред, като говори първо за *свещеника* Анфантен и за Менилмонтан[147], а след това за *икономиста* Анфантен, докато неговите предшественици разглеждат икономическите трудове на Анфантен във връзка с периода на Базар, едновременно с „Globe", за който те са били писани[148]. Ако тук той привлича периода на Базар за характеристика на менилмонтановския период, по-късно, като говори за политическата икономия, и за М. Шевалие, той привлича пак менилмонтановския период. Повод за това му дава „Новата книга"[149]: той превръща както обикновено предположението на Ребо, че автор на тази книга е М. Шевалие, в категорично твърдение.

Господин Грюн е изложил следователно сенсимонизма „в целия му обем" (стр. 82). Той е изпълнил обещанието си „да не разпростира критическия си разбор върху сенсимонистката литература" (пак там) и затова твърде некритично се е заплел в съвсем друга „литература" — в книгите на Щайн и Ребо. В замяна на това той ни съобщава няколко съображения за лекциите по политическа икономия на М. Шевалие през 1841—1842 г., когато последният вече отдавна беше престанал да бъде сенсимонист. Когато господин Грюн е писал за сенсимонизма, той е имал пред себе си критиката на тези лекции в „Revue des deux Mondes", която се е постарал да използува по същия начин, по който досега използуваше Щайн и Ребо. Ние ще дадем тук само един пример за неговата критическа проницателност:

„Той твърди там, че се произвежда недостатъчно. Тази бележка е напълно достойна за старата икономическа школа с нейната закостеняла едностранчивост ... Докато политическата икономия не разбере, че производството зависи от потреблението, дотогава тази така наречена наука няма да даде свежи издънки" (стр. 102).

Виждаме колко високо господин Грюн стои над всяко икономическо произведение със заимствуваната от „истинския социализъм" фразеология за потреблението и производството. Да не говорим за това, че той може да прочете у всеки икономист, че предлагането зависи също така от търсенето — т. е. че производството зависи от потреблението, — във Франция съществува дори специална икономическа школа, школата на Сисмонди, която иска да установи друга зависимост на производството от потреблението, различна от онази, която без това се осъществява посредством свободната конкуренция, при което тази школа се намира в най-решително противо-

речие с икономистите, които господин Грюн напада. Ние впрочем ще видим по-късно, че господин Грюн с успех експлоатира повереция му капитал — единството на производството и потреблението.

За скуката, която господин Грюн предизвика у читателя със своите разводнени, фалшифицирани и наситени с фразеология извадки от Щайн и Ребо, той възнаграждава читателя със следния младогермански-бликащ, хуманистично-пламенен и социалистически-цъфтящ фойерверк:

„Целият сен-симонизъм като социална система не беше нищо друго освен проливен дъжд от мисли, който благодатен облак изля на почвата на Франция“ (по-горе, на стр. 82—83: „светлинна маса, обаче още като светлинен хаос“ (!), „а не като *организирана лъчезарност*“ !!). „Това беше зрелище, което имаше едновременно и най-потресно, и най-забавно въздействие. Самият автор умря още преди постановката, единият режисьор през време на представлението, а другите режисьори и всички актьори хвърлиха театралните си костюми, надянаха набързо обикновените си граждански дрехи, върнаха се у дома си и си дадоха вид, като че нищо не се е случило. Това беше интересно, накрая малко объркано зрелище; някои актьори шаржираха, и това бе всичкото“ (стр. 104).

Много правилно се е изразил Хайне за своите подражатели: „Посях драконови зъби, а пожънах бълхи“.

ФУРИЕРИЗМЪТ

Освен преводите на няколко пасажа от „Четирите движения“[150], които разглеждат любовта, ние и тук не научаваме нищо такова, което вече не е било изложено по-пълно у Щайн. Господин Грюн се справя с морала с помощта на положение, което дълго преди Фурие беше вече изказано от стотина други писатели:

„Моралът според Фурие не е нищо друго освен системен опит да се задушат страстите на човека“ (стр. 147).

Християнският морал никога не си е давал друго определение. Господин Грюн не обръща никакво внимание на критиката, на която Фурие подлага съвременното селско стопанство и промишлеността, а по повод на неговата критика на търговията се задоволява да преведе няколко общи положения от „Увода“ към един раздел на „Четирите движения“ („Възникването на политическата икономия и споровете за търговията“, стр. 332, 334, в „Четирите движения“). После по повод на френската революция следват няколко извадки от „Четирите движения“ и една от „Трактата за асоциацията“[151] заедно с известните вече от Щайн таблици за цивилизацията. Така критическата част на идеите на Фурие, тази най-важна тяхна част, се изла-

га съвсем набързо, най-повърхностно, на двадесет и осем страници дословни преводи, при което тези преводи се ограничават, с много малко изключения, само с най-общото и абстрактното и струпват в един куп важното и неважното.

Господин Грюн минава след това към излагане на системата на Фурие. Тя отдавна е изложена по-пълно и по-добре в съчинението на *Хуроа,* което Щайн вече цитира. Наистина господин Грюн смята за „безусловно необходимо“ да направи дълбокомислените си съобщения за „сериите“ на Фурие, но единственото, което може да направи в това направление — е да преведе дословно редица цитати от самия Фурие и след това да съчини, както ще видим по-долу, няколко белетристични фрази за природата на числото. Той съвсем не се старае да покаже как Фурие е стигнал до тези серии и как той и неговите ученици са ги построили; той ни най-малко не разяснява вътрешната конструкция на тези серии. Подобни конструкции, също както и Хегеловият метод, могат да се критикуват само като се покаже как те се изграждат и с това се докаже, че ние сме ги овладели.

Най-после у господин Грюн съвсем отстъпва на заден план една черта, която Щайн поне донякъде подчертава: противоположността между travail répugnant и travail attrayant*.

Център на тежестта на цялото това изложение е критиката, на която господин Грюн подлага Фурие. Ще напомним на читателя това, което вече казахме по-горе за източниците на Грюновата критика, и ще покажем сега с няколко примера, как господин Грюн най-напред приема положенията на „истинския социализъм“, а след това ги окарикатурва и фалшифицира. Едва ли е нужно да споменаваме, че делението между капитал, талант и труд, защищавано от Фурие, дава много богат материал за умничене, че тук може безкрай да се глаголствува на темата за невъзможността и несправедливостта на подобно деление, за навлизането на наемния труд и т. н., без ни най-малко да се критикува това деление въз основа на *действителното* отношение между труда и капитала. Още преди господин Грюн Прудон беше казал всичко това безкрайно по-добре, без с това дори само да засегне същността на въпроса.

Господин Грюн черпи критиката на *психологията* на Фурие, както и цялата си критика, от „същността на човека“:

„Защото човешката същност е всичко във всичко“ (стр. 190).

„Фурие също апелира към тази човешка същност, вътрешната обител“ (!) „на която той ни разкрива по своему в таблицата на дванадесетте страсти; и той — като всички честни и разумни хора — иска да въплъти вътрешната същ-

* — отблъскващ труд и привлекателен труд. *Ред.*

ност на човека в действителността, *в практиката.* Това, което се намира вътре, трябва да се прояви и вън, и по този начин *изобщо трябва да бъде премахната разликата между вътрешното и външното.* Историята на човечеството гъмжи от социалисти, ако ги разпознаваме по този признак... за характеристиката на всеки от тях е важно само това, което той разбира под *същност на човека*" (стр. 190).

Или, по-точно, за „истинските социалисти" е важно само да припишат на всекиго мисълта за същността на човека и да превърнат различните стъпала на социализма в различни философски концепции за същността на човека. Тази неисторическа абстракция заставя господин Грюн да провъзгласи премахването на всякаква разлика между вътрешното и външното, премахване, което би поставило край дори на предаването от род на род на човешката същност. Впрочем съвсем непонятно е защо немците така невероятно се хвалят със своята мъдрост относно същността на човека, докато цялата им премъдрост, признаването на трите всеобщи свойства — разсъдък, сърце и воля — е нещо общоизвестно още от Аристотел и стоиците. От тази гледна точка господин Грюн упреква Фурие, че той „разсича" човека на дванадесет страсти.

„Относно пълнотата на тази таблица, казано *психологически,* не искам дори да говоря; смятам я за недостатъчна" — (с това публиката, „казано психологически", може да се успокои). — „Разяснява ли ни тази дузина *какво е* човекът? Ни най-малко. Фурие би могъл със същия успех да посочи петте сетива. В тях се съдържа *целият човек,* ако ги обясним, ако умеем да изтълкуваме тяхното човешко съдържание" (като че ли това „човешко съдържание" не зависи изцяло от стъпалото на производството и общуването на хората). „Нещо повече, човекът цял се крие дори само в сетивата, в сетивността, той усеща различно от животното" и т. н. (стр. 205).

Ние виждаме как господин Грюн тук за пръв път в цялата книга се напряга, за да каже нещо, от Фойербахова гледна точка, по повод на психологията на Фурие. Виждаме също що за фантазия е този „цял човек", който се „крие" в едно единствено свойство на действителния индивид и се обяснява от философа чрез това свойство; що за „човек" е това изобщо, който се разглежда не в своята действителна историческа дейност и битие, а може да бъде изведен от меката част на ухото или по някакъв друг признак, който го отличава от животните. Този човек „се крие" в самия себе си, като свой собствен цирей. Че човешката сетивност има човешки, а не животински характер — това откровение прави естествено не само излишен всеки опит за психологическо обяснение, но е същевременно и критика на цялата психология.

Господин Грюн може да критикува трактовката на любовта у Фурие без ни най-малък труд, тъй като Грюн съди за неговата критика на съвременните любовни отношения въз основа на фантазиите,

с помощта на които Фурие искаше да си създаде представа за свободната любов. Като истински немски филистер господин Грюн взема сериозно тези фантазии. Те са единственото, което той взема сериозно. Но ако искаше да се заеме с тази страна на системата, не е ясно защо той не се зае също и с възгледите на Фурие за възпитанието, които са най-хубавото, което съществува в тази област, и съдържат най-гениални наблюдения. Впрочем в случая с любовта г-н Грюн показва колко малко като истински младогермански белетрист е научил от критиката на Фурие. Той мисли, че е безразлично дали се изхожда от премахването на брака, или от премахването на частната собственост: едното непременно трябва да повлече след себе си другото. Но нужно е човек да има чисто белетристична фантазия, за да желае да *изхожда* от друга форма на разлагане на брака, различна от тази, която още съществува сега на практика в буржоазното общество. У самия Фурие той би могъл да забележи, че последният винаги изхожда само от преобразуването на производството.

Господин Грюн се чуди, че Фурие, който навсякъде изхожда от влечението (което у Фурие се нарича притегляне), прави всевъзможни „математически" опити, поради което той и нарича Фурие на стр. 203 „математически социалист". Дори като остави настрана обстоятелствата на живота на Фурие, господин Грюн би трябвало по-сериозно да се занимае с притеглянето: тогава той скоро щеше да се убеди, че подобно природно отношение не може да бъде определено по-точно без изчисления. Вместо това той ни поднася белетристични, примесени с хегеловски традиции филипики срещу числото, където се срещат пасажи като:

> Фурие „изчислява молекулите на Твоя най-ненормален вкус" —

наистина чудо! — и по-нататък:

> „Толкова жестоко преследваната цивилизация се базираше на безсърдечната таблица на умножението... числото не е нещо определено... Що е единица? Единицата не знае покой, тя става двойка, тройка, четворка" —

с една дума тя прилича на немския селски пастор, който също „не знае покой", докато не се нареди с жена и девет деца...

> „Числото убива всичко съществено и действително. Какво означава половина от разума, една трета от истината?"

Със същия успех той би могъл да запита: какво е зелен логаритъм?...

> „В случай на органическо развитие числото полудява" —

положение, на което се базират физиологията и органическата химия (стр. 203, 204).

„Който приема числото за мяра на нещата, става егоист — не, той *вече е* егоист.“

Той намира за възможно към това положение да присъедини, като го преувеличава, тезиса, заимствуван от Хес (виж по-горе):

„Целият организационен план на Фурие се базира единствено върху егоизма... Най-лошият израз на цивилизования егоизъм е тъкмо Фурие“ (206, 208).

Той веднага доказва това, като повествува как в света, изграден върху началата на Фурие, последният бедняк яде всеки ден по четиридесет блюда, как там се хранят пет пъти на ден, а човешкият живот продължава 144 години и т. н. Грандиозният образ на хората, който Фурие противопоставя с наивен хумор на скромната посредственост на хората от периода на Реставрацията, дава на господин Грюн само повод да вземе от всичко това най-невинната страна и да я снабди с морални филистерски коментарии.

Четейки упреците на господин Грюн по адрес на Фурие заради неговата концепция за френската революция, ние предвкусваме и собственото му разбиране на революционното време:

„Ако преди четиридесет години“ (казва той от името на Фурие) „знаеха за асоциацията, би било възможно да се избегне революцията. Но как стана така“ (пита господин Грюн), „че министър Тюрго знаеше за правото на труд, а все пак главата на Людовик XVI се търкулна от ешафота? Нали с помощта на правото на труд би било по-лесно да се изплати държавният дълг, отколкото с помощта на кокоши яйца“ (стр. 211).

Господин Грюн не е забелязал само една дреболия — че правото на труд, за което говори Тюрго, е свободната конкуренция, а за установяването на тази именно свободна конкуренция беше необходима революцията.

Господин Грюн може да резюмира цялата си критика срещу Фурие в положението, че Фурие съвсем не е подложил „цивилизацията“ на „основателна критика“. А защо Фурие не е направил това? Да чуем:

„Критиката засягаше *проявите* на цивилизацията, но не нейните *основи*; като нещо *налично* цивилизацията е показана в отвратителен, в смешен вид, но тя не е изследвана в *корените* ѝ. Пред съда на критиката не бяха изправени нито *политиката*, нито *религията*, и поради това *същността на човека* остана неизследвана“ (стр. 209).

Следователно тук господин Грюн обявява действителните жизнени отношения за *прояви*, а религията и политиката — за *основа и корен* на тези прояви. От примера с този изтъркан тезис може да

се види как „истинските социалисти" в противовес на изображенията на действителността, които дават френските социалисти, представят като най-висша истина идеологическите фрази на немската философия и същевременно се стремят да свържат своя собствен обект, същността на човека, с резултатите на френската критика на обществото. От само себе си се разбира, че ако религията и политиката се признават за основа на материалните жизнени отношения, всичко се свежда в последна инстанция към изследвания на същността на човека, т. е. на съзнанието, което има човек за самия себе си. — Ние виждаме същевременно как безразлично е за господин Грюн какво преписва; на друго място — както и в „Rheinische Jahrbücher" — той по свой начин си присвоява това, което беше казано в „Deutsch—Französische Jahrbücher" за отношението между citoyen* и bourgeois** и което е диаметрално противоположно на приведения по-горе тезис.

Ние оставихме за края изложението на тезиса за производството и потреблението, който премина у господин Грюн като завет на „истинския социализъм". Това изложение е поразителен пример, как господин Грюн прилага положенията на „истинския социализъм" като мерило за дейността на французите и как той превръща тези положения в съвършена безсмислица, като ги изтръгва от състоянието на тяхната пълна неопределеност.

„В теорията и във *външната действителност* производството и потреблението може да се отделят едно от друго в пространството и във времето, но по своята същност те са едно и също нещо. Нима някаква най-обикновена занаятчийска дейност — например хлебопеченето — не е производство, което за стотици други хора става потребление? Тя става потребление дори за самия пекар, който също потребява жито, вода, мляко, яйца и т. н. Нима потреблението на обувки и облекло не е производство за обущарите и шивачите? ... Нима аз не произвеждам, когато ям хляб? Аз произвеждам твърде много: аз произвеждам мелници, нощви, пещи, а следователно и плугове, брани, вериги, мелнични колела, дърводелска работа, работа на каменаря" (а „следователно" — дърводелци, каменари и селяни, „следователно" техните родители, „следователно всичките им прадеди, „следователно" — Адама). „Нима аз не потребявам, когато произвеждам? Разбира се, да, и при това в огромни размери... Когато чета книга, аз, разбира се, потребявам преди всичко продукт на многогодишен труд, когато я запазвам за себе си или я повреждам, аз потребявам веществото и работата на хартиената фабрика, печатницата, подвързвача. Но нима аз при това не произвеждам нищо? Аз произвеждам може би нова книга, а значи и нова хартия, нов набор, ново печатарско мастило, нови инструменти за подвързване; ако аз само я чета и ако я четат още хиляди други хора, ние произвеждаме благодарение на нашето потребление ново издание, а значи и всички ония материали, които са необходими за неговото осъществяване. Хората, които изготвят всичко това, на свой ред потребяват маса суровини, които трябва да

* — гражданин на държавата. *Ред.*
** — тук: член на гражданското общество. *Ред.*

бъдат произведени и които могат да бъдат произведени само благодарение на потреблението... С една дума, *дейността* и *използването*, това е едно и също; само нашият превратен свят ги е откъснал едно от друго, вмъкнал е между тях понятието *стойност* и *цена* и с това понятие разкъса човека, а заедно с него и обществото наполовина“ (стр. 191, 192).

В действителността производството и потреблението често се намират в противоречие едно с друго. Но достатъчно би било да се *изтълкува* правилно това противоречие, достатъчно би било *да се разбере* истинската *същност* на производството и потреблението, за да се установи единството на двете и да се премахне всяко противоречие. Тази немско-идеологическа теория се оказва напълно приспособена към съществуващия свят; единството на производството и потреблението се доказва с примери от съвременното общество, то съществува *в себе си*. Господин Грюн доказва преди всичко, че съществува въобще отношение между производството и потреблението. Той разсъждава за това, че не би могъл да носи палто или да яде хляб, ако тези неща не се произвеждаха, и че в съвременното общество съществуват хора, които произвеждат палта, обувки, хляб, докато други хора са потребители на тези неща. Господин Грюн смята, че този възглед е нов. Той го изказва на класически, белетристично-идеологически език. Например:

„Мислят, че използването на кафето, захарта и т. н. е просто потребление; но нима това използване не е производство в колониите?“

Той би могъл със същия успех да запита: не е ли това използване за негъра-роб наслада от прелестите на камшика*, не е ли то производство на побоища в колониите? Ние виждаме, че този високопарен начин на изразяване довежда само до апология на съществуващите условия. Другото положение на господин Грюн гласи, че той потребява, когато произвежда, именно потребява суровини и изобщо производствени разходи; с една дума — от нищо нищо не се получава, на човека му е необходим *материал*. Във всяка книга по политическа икономия той би могъл да намери в главата за възпроизводителното потребление описание на това — какви сложни взаимни връзки възникват в пределите на това отношение, ако не се задоволяваме заедно с господин Грюн с тривиалната истина, че без кожа не могат да се направят обувки.

И така, господин Грюн е стигнал засега до убеждението, че следва да се произвежда, за да се потребява, и че при производството се потребява суров материал. Истинската трудност започва за него тогава, когато той иска да докаже, че потребявайки, той про-

* Игра на думи: „Genuss“ значи „използване“, а също и „наслаждение“. *Ред.*

извежда. Тук господин Грюн прави съвсем неуспешен опит поне донякъде да се ориентира в най-тривиалното и най-обикновено отношение между търсенето и предлагането. Той стига до разбирането, че неговото потребление, т. е. неговото търсене, произвежда ново предлагане. Но той забравя, че неговото търсене трябва да бъде *ефективно* търсене, че той трябва да предложи еквивалент за искания от него продукт, за да породи ново производство. Икономистите също се позовават на неразривната връзка между потреблението и производството и върху абсолютното тъждество на търсенето и предлагането, и то именно когато искат да докажат, че никога не съществува свръхпроизводство; но такива безсмислени и банални неща като господин Грюн те не казват. Впрочем, всички дворяни, попове, рентиери и т. н. от памтивека са доказали точно по същия начин, че са производителни. Господин Грюн забравя по-нататък, че хлябът се произвежда сега с помощта на парни мелници, а преди се произвеждаше с помощта на вятърни и водни, а още по-преди — с помощта на ръчни мелници, че тези различни начини на производство на хляба са съвсем независими от простия акт на изяждането му и че следователно тук ние имаме работа с историческото развитие на производството — нещо, за което съвсем не мисли „произвеждащият в огромни размери“ господин Грюн. На господин Грюн дори не му идва на ум, че заедно с тези различни стъпала на производство са дадени и различни отношения на производството към потреблението, различни противоречия между тях, че тези противоречия не могат да се разберат, без да се изучи, и да се разрешат, без да се измени практически съответно всеки един от тези начини на производство и целият основан върху него обществен ред. Ако господин Грюн по тривиалност на другите си примери вече стои много по-ниско от най-обикновените икономисти, то с примера си с книгата той доказва, че те са много „по-човечни“ от него. Те съвсем не искат той, след като е потребил някоя книга, веднага да произведе нова! Те се задоволяват с това, че така той произвежда собственото си образование и следователно действува изобщо благотворно върху производството. Като изпуща междинния член, плащането в брой — което той прави излишно, като просто се абстрахира от него, но само благодарение на което става *ефективно* неговото търсене, — господин Грюн превръща възпроизводителното потребление в някакво чудо. Той се отдава на четене и само с това свое *четене* дава възможност на букволеярите, фабрикантите на хартия и печатарите да произвеждат нов шрифт, нова хартия, нови книги. Значи единствено неговото потребление възстановява на всички тях производствените разходи. Впрочем, ние вече достатъчно показахме с каква виртуозност господин Грюн умее от старите книги да изчита

нови и какви са заслугите му пред търговския свят като производител на нова хартия, нови букви, ново печатарско мастило и нови подвързачни инструменти. Първото писмо в книгата на Грюн завършва с думите: „Аз възнамерявам да се хвърля в промишлеността“. Никъде в цялата книга господин Грюн не се отказва от този свой девиз.

В какво се състои в такъв случай цялата дейност на господин Грюн? За да докаже положението на „истинския социализъм“ за единството на производството и потреблението, господин Грюн прибягва до най-тривиалните положения на политическата икономия относно търсенето и предлагането, а за да използува тези последните за своите цели, той изхвърля от тях необходимите междинни звена и така ги превръща в чисти фантазии. Ядрото на всичко това следователно е само невежественото и фантастично освещаване на съществуващия строй.

Характерен е и социалистическият извод на Грюн, който също представлява заекващо преразказване на това, което е било казано от неговите немски предшественици. Производството и потреблението съществуват отделно, защото нашият превратен свят ги е откъснал едно от друго. Как е стигнал до това нашият превратен свят? Той е вмъкнал между двете някакво *понятие*. С това той е разкъсал човека на *две половини*. Като не се задоволява с това, той разкъсва на две половини и обществото, т. е. самия себе си. Тази трагедия се разигра през 1845 година.

Единството на производството и потреблението, което у „истинските социалисти“ имаше първоначално смисъла, че самата дейност трябва да доставя наслаждение (у тях наистина това беше чисто фантастична представа), се тълкува от господин Грюн по-късно в смисъл че „потреблението и производството, казано на икономически език, трябва *да се покриват едно друго*“ (стр. 196), че не трябва да има излишък от продукти над нуждите на непосредственото потребление, с което, разбира се, би било спряно всякакво движение. Ето защо той с важен вид упреква Фурие, че последният бил искал *да наруши* това единство чрез *свръхпроизводство*. Господин Грюн забравя, че свръхпроизводството причинява кризи само благодарение на своето влияние върху разменната стойност на продуктите, а тази именно разменна стойност изчезна не само у Фурие, но и в най-хубавия от световете, построен от господин Грюн. За тази филистерска глупост може да се каже само това, че тя е напълно достойна за „истинския социализъм“.

Господин Грюн постоянно повтаря с голямо самодоволство своя коментар към теорията на „истинския социализъм“ за производството и потреблението. Така, като говори за Прудон, той пише:

„Проповядвайте социалната свобода на потребителите и вие ще намерите истинското равенство на производството“ (стр. 433).

Няма нищо по-лесно от подобна проповед! Досега грешката се заключаваше само в това,

„че потребителите не бяха възпитани, образовани, че не всички потребяват *по човешки*“ (стр. 432). „Този възглед, според който потреблението е мащаб на производството, а не обратното, е смърт за всички съществували досега икономически възгледи“ (пак там). „При истинска солидарност на хората става истина дори положението, че потреблението на всекиго предполага потребление от всички“ (пак там).

Потреблението на всекиго в рамките на конкуренцията предполага plus ou moins* непрекъснато потребление от всички, както производството на всекиго предполага производство от всички. Въпросът е само *как*, по какъв начин става това. На това господин Грюн отговаря само с моралния постулат за *човешкото* потребление, за познаването на „истинската същност на потреблението“ (стр. 432). Тъй като той абсолютно нищо не знае за действителните отношения на производството и потреблението, не му остава и нищо друго, освен да се скрие в последното убежище на „истинския социализъм“ — същността на човека. По същата причина той неизменно взема за изходна точка не производството, а потреблението. Ако се изхожда от производството, то трябва да се помисли за действителните условия на производството и за производителната дейност на хората. Ако пък се изхожда от потреблението, можем да се успокоим със заявлението, че сега потребяват не „по човешки“, можем да се успокоим с постулата за „човешкото потребление“, за възпитанието в духа на истинското потребление и с още подобни фрази, без ни най-малко да се замисляме над действителните жизнени отношения на хората и над тяхната дейност.

В заключение нужно е да споменем още, че тъкмо онези икономисти, които са изхождали от потреблението, са били реакционери и са игнорирали революционната страна на конкуренцията и на едрата промишленост.

„ОГРАНИЧЕНИЯТ ТАТКО КАБЕ“ И ГОСПОДИН ГРЮН

Господин Грюн завършва своя екскурс за школата на Фурие и за г-н Ребо със следните думи:

„Аз искам да пробудя у организаторите на труда *съзнанието за тяхната същност*, аз искам да им *покажа исторически* откъде произлизат те... на

* — повече или по-малко. *Ред.*

тези недоносчета... които *не са породили ни най-малка мисъл от самите себе си.* А по-късно аз може би ще имам случай да се разправя с г-н Ребо, и не само с г-н Ребо, но и със Сей. Всъщност казано, първият не е чак толкова лош, той е само глупав; а вторият е повече от глупав —той е учен.

И така“ (стр. 260).

Гладиаторската поза, която заема господин Грюн, неговите заплахи по адрес на Ребо, неговото презрение към учеността, неговите гръмки обещания — всичко това са верни признаци, че той се готви да извършва велики дела. Имайки пълно „съзнание за неговата същност“, ние схванахме по тези симптоми, че господин Грюн подготвя тук един от най-чудовищните плагиати. За онзи, който е разбрал неговата тактика, неговата площадна кресливост губи невинния си характер и винаги се оказва дело на хитрата сметка.

„И така“:

Следва глава със заглавие:

„Организация на труда!“

„Къде се е зародила тази мисъл? — Във Франция. — Но как?“

Пак подзаглавие:

„Ретроспективен поглед върху XVIII век“.

„Къде се е зародила тази“ глава на господин Грюн? — „Във Франция. — Но как?“ Читателят ей сега ще научи това.

Още веднаж ще напомним на читателя, че господин Грюн възнамерява тук да буди у френските организатори на труда съзнанието за тяхната същност с помощта на сериозна, издържана в немски дух, историческа демонстрация.

И така:

Когато господин Грюн забеляза — а той забеляза това още отдавна, — че Кабе е „ограничен“ и че неговата „мисия е още отдавна завършена“, това не значеше, че „всичко, естествено, е стигнало до края“. Напротив, той възложил на Кабе нова мисия — с помощта на няколко произволно измъкнати цитати да създаде френски „фон“ за Грюновата немска история на социалистическото движение през XVIII век.

От какво започва той? — От *„производителното“* четене.

Кабе в XII и XIII глави на своето *„Пътешествие в Икария“* натрупва доста безредно мнения на нови и стари авторитети в полза на комунизма. Той съвсем не си поставя за цел да даде картината на цялото историческо движение. За френския буржоа комунизмът изглежда като някаква подозрителна личност. Добре, казва Кабе, аз ще ви приведа свидетелства на най-почтени хора от всички епо-

хи, които благоприятно се изказват за характера на моя клиент; и Кабе постъпва като адвокат. Дори свидетелствата, които не са благоприятни за неговия клиент, той превръща в благоприятни. От адвокатска реч не трябва да се изисква историческа правда. Ако някой знаменит човек случайно е отронил дума срещу парите, срещу неравенството, богатството, срещу социалните недъзи, то Кабе подхваща тази дума, моли го да я повтори, прави от нея верую на дадено лице, печата я, ръкопляска и с иронично добродушие се обръща към своя разсърден буржоа: „Слушайте, слушайте, нима той не е бил комунист?“ Той не изпуща никого — нито Монтескьо, нито Сийес, нито Ламартин, нито дори Гизо; всички са комунисти malgré eux*. Voilà mon Communiste tout trouvé!**

Господин Грюн в припадъка на производителното си настроение потъва в четене на цитати, събрани от Кабе за характеристика на XVIII век; той нито за минута не допуща съмнение в правилността на всичко това, поднася на читателя своята фантазия за мистичната връзка между писателите, които случайно са се срещнали у Кабе на една страница, и полива тази каша със своя младогерманско-белетристичен соус, като я кръщава с посоченото по-горе заглавие.

И така:

Господин Грюн.

Господин Грюн започва своя обзор със следните думи:

„Социалната идея не е паднала от небето, тя е възникнала органически, т. е. по пътя на постепенното развитие. Аз не мога да дам тук нейната пълна история, не мога да започна от индусите и китайците, да премина след това в Персия, Египет и Юдея, да питам гърците и римляните какво е общественото им съзнание, да разпитам християнството, неоплатонизма и патристиката, да изслушам средните векове и арабите, да изследвам реформацията и пробуждащата се философия и така да стигна до XVIII век“ (стр. 261).

Кабе.

Кабе започва своите цитати със следните думи:

„Вие, противниците на колективността, твърдите, че в нейна полза съществуват само случайни мнения, незначителни и незаслужаващи доверие. Тогава аз ще разпитам пред вас историята и всички философи: слушайте! Аз няма да ви говоря за многочислените древни народи, у които била осъществена общността на имуществото! Няма също да говоря нито за евреите... нито за египетските жреци, нито за Минос... Ликург и Питагор... нито за Конфуций и Зороастър, първият от които провъзгласил този принцип в Китай, а вторият — в Персия“ („Пътешествие в Икария“, второ издание, стр. 470).

* — въпреки волята си. *Ред.*

** — И ето че моят комунист е готов! *Ред.*

След пасажите, които привеждаме, Кабе преминава към гръцката и римската история, разпитва християнството, неоплатонизма, патристиката, средните векове, реформацията, пробуждащата се философия. Ср. Кабе, стр. 471—482. Преписването на тези единадесет страници господин Грюн предоставя на други, „по-търпеливи хора, ако книжният прах е запазил в сърцата им необходимия" (разбира се, за преписване) „хуманизъм". Грюн, стр. 261. Само споменаването за социалното съзнание на *арабите* принадлежи на господин Грюн. Ние със страстно нетърпение чакаме неговите откровения по този въпрос. „Аз трябва да се огранича с XVIII век." Ще последваме господин Грюн в XVIII век и само предварително ще забележим, че у Грюн са подчертани почти напълно *същите* думи, както и у Кабе.

Господин Грюн: „Лок, основателят на сенсуализма, казва: този, който има повече, отколкото му е нужно за задоволяване на неговите потребности, престъпва границите на разума и на първоначалната справедливост и граби това, което принадлежи на други. *Всеки излишък е узурпация* и видът на търпящия нужда трябва да събуди в душата на богаташа угризение на съвестта. Развратени хора, тънещи в разкош и наслаждения, треперете при мисълта, че ще настъпи ден, когато иещастният, лишеният от необходимото *наистина ще познае правата на човека*. Измамата, вероломството, користта са създали имущественото неравеиство, *което съставлява нещастието на човешкия род,* струпвайки всички страдания на една страна — наред с богатствата, а на друга — наред с нищетата. *Ето защо философът трябва да смята употребата на парите за една от най-гибелните измислици на човешката изобретателност"* (стр. 266).

Кабе: „Но ето, чуйте как възклицава Лок в своята забележителна книга *„Гражданското управление"*: „Този, който има повече, отколкото му е нужно за задоволяване на неговите потребности, престъпва границите на разума и на първоначалната справедливост и *граби това, което принадлежи на други.* Всеки *излишък* е *узурпация* и видът на бедняка трябва да събуди в душата на богаташа угризение на съвестта. Развратени хора, тънещи в разкош и наслаждения, треперете при мисълта, че ще настъпи ден, когато нещастният, лишеният от необходимото, наистина ще познае *правата на човека*". И слушайте го по-нататък: „Измамата, вероломството, користта създадоха *имущественото неравенство,* което съставлява *нещастието на човешкия род,* струпвайки на едната страна всички пороци заедно с богатството, а на другата — бедствията заедно с нищетата" (тази фраза господин Грюн е превърнал в безсмислица). „Ето защо философът трябва да смята употребата на *парите* за една от най-*гибелните* измислици на човешката изобретателност"" (стр. 485).

Господин Грюн заключава от тези цитати на Кабе, че Лок е бил „противник на паричната система" (стр. 264), „най-просветеният противник на парите и на всяко имущество, което превишава потребностите" (стр. 266). За съжаление самият този Лок е един от първите научни поборници на паричната система, разпален привър-

женик на бичуването на скитниците и пауперите, един от doyens* на съвременната политическа икономия.

Господин Грюн: „Още Босюе, епископ от Мо, казва в своята „Политика, извлечена от свещеното писание“: „Без правителства (без политика — смешна прибавка на господин Грюн) „земята с всичките й блага би била същото общо достояние на всички хора, както въздухът и светлината; според извечно право на природата никой няма особено право върху нищо. *Всичко принадлежи на всички, а собствеността е резултат от гражданското управление.*“ Попът, който е живял през XVII век, е достатъчно честен, за да изказва подобни мисли, подобни възгледи! Също и немецът *Пуфендорф*, който е известен“ (т. е. известен е на господин Грюн) „само по една Шилерова епиграма, казваше: *„Сегашното неравенство на имуществата е несправедливост*, която може да повлече след себе си други неравенства поради *безсрамието* на богаташите и *страха* на бедняците““ (стр. 270). Господин Грюн прибавя към това: „Но да не се отклоняваме настрана, да останем във Франция.“

Кабе: „Чуйте барон де *Пуфендорф*, професор по естествено право в Германия и държавен съветник в Стокхолм и Берлин; който в своето естествено и международно право опровергава учението на Хобс и Гроций за абсолютната монархия, провъзгласява естественото равенство, братството, първоначалната общност на имуществата и признава, че собствеността е човешки институт. Че тя е възникнала от полюбовната подялба, която е имала за цел да осигури на всекиго, и особено на работника, постоянно имущество, съвместно или отделно, и че следователно сегашното неравенство на имуществата е *несправедливост*, която влече след себе си други неравенства“ (безсмислено преведено от господин Грюн) „само поради *безсрамието на богаташите и страха на бедняците.*

И *Босюе*, епископ от Мо, наставникът на френския дофин**, знаменитият Босюе — не признава ли и той *в своята „Политика, извлечена от светото писание“*, която е съставил за дофина, че без правителства земята и всички блага биха били също такова *общо* достояние на всички хора както въздухът и светлината; по извечното право на природата никой няма особено право *на нищо; всичко принадлежи на всички*, собствеността е резултат на гражданското управление“ (стр. 486).

„Отклоняването“ на господин Грюн от Франция се състои в това, че Кабе цитира един немец, а Грюн даже изписва немското име по неправилния правопис на французина. Да не говорим за това, че той на места превежда невярно и прави пропуски, той поразява със своите поправки. Кабе говори първо за Пуфендорф, а след това за Босюе; господин Грюн говори първо за Босюе, а след това за Пуфендорф. Кабе говори за Босюе като за знаменит човек, гос-

* — старейшина. *Ред.*
** — престолонаследник. *Бълг. ред.*

подин Грюн го нарича „поп". Кабе, цитирайки Пуфендорф, изброява неговите титли; господин Грюн откровено заявява, че Пуфендорф е известен само по една Шилерова епиграма. Сега той му е известен също и от цитата на Кабе и излиза, че ограниченият французин Кабе е изучил по-основно от господин Грюн не само своите земляци, но и немците.

Кабе казва: „Аз бързам да премина към великите философи на XVIII век и започвам от Монтескьо" (стр. 487); господин Грюн, за да стигне до Монтескьо, започва с обрисуване на „законодателния гений на XVIII век" (стр. 282). Сравнете цитатите, привеждани от единия и другия из Монтескьо, Мабли, Русо, Тюрго. Тук ни е достатъчно да сравним това, което пишат Кабе и господин Грюн за Русо и Тюрго. Кабе преминава от Монтескьо към Русо; господин Грюн конструира този преход по следния начин: „Русо е бил радикалният политик, както Монтескьо — конституционният.

Господин Грюн цитира из *Русо:* „Най-голямото бедствие е вече настъпило, когато трябва да се защищават бедняците и да се държат под юзда богаташите и т. н." . . . . (и завършва с думите:) „откъдето следва, че социалното състояние е изгодно за хората само тогава, когато всички те имат нещо и никой няма твърде много". Русо според думите на господин Грюн „се обърква и проявява големи колебания на мисълта, когато трябва да отговаря на въпроса: какви превръщания претърпява предишното имущество, когато дивакът влиза в обществото? Как отговаря на този въпрос Русо? Той отговаря: природата е направила общи всички блага" . . . (Грюн завършва с думите:) „В случай на подялба делът на всекиго става негова собственост" (стр. 284, 285).	*Кабе:* „Чуйте сега *Русо*, автора на безсмъртния *„Обществен договор"* . . . чуйте какво казва той: „Хората са равни по своите права. Природата е направила всички блага общи . . . в случай на подялба делът на всекиго става негова собственост. Във всички случаи обществото винаги е единственият собственик на всички блага"" (съществен пункт, изпуснат от господин Грюн). „Слушайте по-нататък:" . . . (Кабе завършва с думите:) „откъдето следва, че социалното състояние е изгодно на хората само тогава, когато всички те имат нещо и никой няма твърде много. Чуйте, чуйте още какво казва Русо в своята *„Политическа икономия"*: „Най-голямото бедствие вече е настъпило, когато трябва да се защищават бедняците и да се държат под юзда богаташите"" и т. н. и т. н. (стр. 489, 490).

Тук гениалните нововъведения на господин Грюн се състоят в това, че, първо, той струпва в един куп цитати из „Обществения договор" и „Политическата икономия" и че, второ, той започва с това, с което свършва Кабе. Кабе привежда заглавията на цитираните от него произведения на Русо, господин Грюн премълчава за тях. Ние обясняваме тази тактика с това, че Кабе говори за такава „Политическа икономия" на Русо, с която господин Грюн не е могъл да се запознае дори по Шилерова епиграма. За господин Грюн, който

е проникнал във всички тайни на „Енциклопедията“ (ср. стр. 263), си е останало тайна, че „Политическата икономия“ на Русо не е нищо друго освен статията в „Енциклопедията“ за „политическата икономия“.

Да минем сега към *Тюрго*. Тук господин Грюн вече не се задоволява с просто преписване на цитати — той преписва от Кабе и неговата характеристика за Тюрго:

Господин Грюн: „Един от най-благородните и най-безплодни опити да се насади новото на почвата на старото, което навсякъде заплашваше с катастрофа, беше направен от Тюрго, но напразно. Аристокрацията предизвика изкуствен глад, провокира бунтове, интригува и клевети дотогава, докато добродушният Людовик не уволнява своя министър. Аристокрацията не искаше да слуша; значи нужно било да ѝ се даде да почувствува. Развитието на човечеството отмъщава винаги най-жестоко на добрите ангели, които правят последното настойчиво предупреждение преди катастрофата. Френският народ благославял Тюрго; Волтер преди смъртта желаел да му целуне ръка; кралят го наричал свой приятел... Тюрго — баронът, министърът, един от последните феодали — живеел с мисълта, че е необходимо да се изнамери домашна печатна машина, за да се осигури напълно свободата на печата“ (стр. 289, 290).

Кабе: „И все пак, докато кралят заявява, че той и неговият министър (Тюрго) са единствените приятели на народа при двора, макар народът да му изпраща благословиите си, макар философите да се възхищават от него и Волтер да желае преди смъртта си да целуне ръката, която е подписала толкова укази за благото на народа — аристокрацията прави заговори, организира дори в обширни размери глад и бунтове, за да го погуби, и със своите интриги и клевети възбужда срещу реформатора яростта на парижките салони и погубва самия Людовик XVI, като го заставя да приеме оставката на добродетелния министър, който би могъл да го спаси (стр. 497). — Да се върнем към Тюрго, барона, министъра на Людовик XVI през първата година на неговото царуване — който искал да намали злоупотребите, който прокарал множество реформи, който мечтаел да създаде нов език и за да осигури свободата на печата, лично работел над изнамирането на домашна печатна машина.“ (стр. 495).

Кабе нарича Тюрго барон и министър, господин Грюн преписва това от него. За да украси изчетеното у Кабе, той превръща най-младия син на prévôt* на парижките търговци в „един от *най-древните* феодали“. Кабе греши, като смята глада и бунта през 1775 г. за дело на аристокрацията. И досега не е изяснен въпросът за виновниците на шума, който се вдигнал по повод на глада и на свързаното с него движение. Във всеки случай парламентите и народните предразсъдъци са изиграли тук много по-голяма роля от аристокрацията. Разбира се, напълно естествено е, че господин Грюн преписва тази грешка от „ограничения татко“ Кабе. Той вярва в него като в

* — старшина.

евангелие. Опирайки се на авторитета на Кабе, господин Грюн причислява Тюрго към комунистите — Тюрго, един от водачите на физиократическата школа, най-решителния привърженик на свободната конкуренция, защитника на лихвите, учителя на Адам Смит. Тюрго беше велик човек, защото той съответствуваше на своето време, а не на измислиците на господин Грюн. Ние показахме как възникнаха тези последните

Да преминем сега към дейците на френската революция. Кабе поставя в крайно затруднително положение своя буржоа, срещу когото пледира, като причислява към предшествениците на комунизма Сийес, именно на основанието, че Сийес признава равенството на правата и извежда собствеността от държавната санкция (Кабе, стр. 499—502). Господин Грюн, когото „съдбата е обрекла, всеки път, когато наблюдава отблизо френския дух, да вижда неговата недостатъчност и повърхностност", смело преписва това, като си въобразява, че такъв стар партиен глава като Кабе е призван да запази „хуманизма" на господин Грюн „от книжния прах". Кабе продължава: „Чуйте знаменития Мирабо!" (стр. 504). Господин Грюн на стр. 292 казва: „Да чуем Мирабо!" и цитира някои от привежданите у Кабе пасажи, в които Мирабо се изказва в полза на подялбата на наследството поравно между братята и сестрите. Господин Грюн се провиква: „Комунизъм за семейството!" (стр. 292). Следвайки този метод, господин Грюн би могъл да претърси всички буржоазни институти и да намери навсякъде частици от комунизъм, така че, взети заедно, те би трябвало да дадат завършения комунизъм. Той може да кръсти кодекса на Наполеон Code de la communauté* и да види в публичните домове, казармите и затворите комунистически колонии.

Ние ще завършим тези скучни цитати с *Кондорсе*. Сравнението на двете книги ще покаже на читателя особено нагледно как господин Грюн изпуща, смесва, ту цитира заглавията, ту не ги цитира, изхвърля хронологическите дати, но при все това точно следва реда на Кабе, дори когато последният не се придържа строго към хронологията, и в края на краищата не отива по-далеч от лошо и страхливо замаскирано извлечение из Кабе.

Господин Грюн: „*Кондорсе* е радикалният жирондист. Той признава несправедливостта на разпределението на имуществата, той оневинява бедния народ... ако народът е по принцип малко крадлив, то това се дължи на институциите."	*Кабе:* „Чуйте как *Кондорсе* доказва в отговора си до берлинската академия"... (тук у Кабе има дълга фраза; той завършва): „Следователно само поради негодността на институциите народът толкова често бива до известна степен крадлив по принцип."

* — Кодекс на общността. *Ред.*

„В своя вестник „Социалното образование“... той допуща съществуването дори на едри капиталисти...“

„Кондорсе внесъл в Законодателното събрание предложение да се разделят стоте милиона на тримата емигрирали принцове — на сто хиляди части... Той организира просветата и *института* за обществено подпомагане“ (ср. текста на оригинала).

В *своя* доклад до Законодателното събрание за народното възпитание Кондорсе казва: „Да се доставят на всички индивиди от човешкия род средства за задоволяване на техните потребности... такава е задачата на просветата и задължението на държавната власт и т. н.““ (Тук господин Грюн превръща доклада на комитета *за* плана на Кондорсе в доклад на самия Кондорсе.) (Грюн, стр. 293, 294.)

„Чуйте как в своя вестник „*L'Instruction sociale*“... той търпи дори едри капиталисти“ и т. н. и т. н.

„Чуйте, какво е казал на 6 юли 1792 г. от трибуната на Законодателното събрание един от жирондистките водачи, философът Кондорсе: Издайте декрет за незабавна разпродажба на имуществата на тримата френски принцове (Людовик XVIII, Карл X и принц Конде“ — което господин Грюн изпуща —) ... „то достига почти сто милиона, и ще получите вместо три принца сто хиляди граждани... Организирайте просветата и *институти* за обществено подпомагане.

Но чуйте какво казва комитетът за народно образование в *своя* доклад. Законодателното събрание за плана за възпитанието, съставен от Кондорсе на 20 април 1792 г.: „Народното възпитание трябва да даде на всички индивиди средства за задоволяване на техните потребности... такава трябва да бъде първата цел на националната просвета, от тази гледна точка то е за политическата власт дълг на справедливостта““ и т. н. и т. н. (стр. 502, 503, 505, 509).

Господин Грюн, който посредством такова безсрамно преписване от Кабе буди у френските организатори на труда по исторически път съзнанието за тяхната същност, постъпва освен това по принципа: Divide et impera*. Тук между цитатите той произнася своята окончателна присъда над хората, с които току-що се е запознал по някакъв откъс, след това вплита няколко фрази за френската революция и дели всичко това на две половини с помощта на няколко цитати от Морели, когото тъкмо навреме за господин Грюн Вилгардел издигна en vogue** в Париж, и главните откъси от когото дълго преди господин Грюн бяха преведени в парижкия „Vorwärts“[152]. За да покажем нескопосаността на преводите на господин Грюн, достатъчно е да приведем само няколко по-поразителни примера:

Морели: „Интересът *извратява* сърцето и просмуква с горест най-сладостните връзки, като ги превръща в тежки окови; ***в нашето общество съпрузите мразят тези окови, мразейки и себе си.***“

* — Разделяй и владей. *Ред.*
** — на мода. *Ред.*

Господин Грюн: „Интересът прави сърцето *неестествено* и просмуква с горест най-сладостните връзки, като ги превръща в тежки окови; *нашите съпрузи мразят тези вериги и в прибавка самите себе си*" (стр. 274).

Пълна безсмислица.

Морели: „Нашата душа ... изпитва такава бясна жажда, че се *задъхва, за да я утоли.*"

Господин Грюн: „Нашата душа ... изпитва ... такава бясна жажда, *че т я у д у ш в а, за да я утоли*" (пак там).

Пак пълна безсмислица.

Морели: „Тези, *които се стремят* да регулират нравите и да диктуват законите" и т. н.

Господин Грюн: „Онези, които се представят за лица, регулиращи нравите и диктуващи законите" и т. н. (стр. 275).

И трите грешки, които се отнасят само до един единствен пасаж от Морели, са се разположили у господин Грюн на четиринадесет реда. Там, където той излага Морели, се срещат и големи плагиати от Вилгардел.

Господин Грюн се оказва в състояние да резюмира всичките си мъдри мисли за XVIII век и революцията в следните думи:

„Сенсуализмът, деизмът и теизмът се хвърлиха всички заедно на щурм срещу стария свят. Старият свят рухна. В това време, когато трябваше да бъде създаден нов свят, деизмът победи в Учредителното събрание, теизмът в Конвента, а чистият сенсуализъм беше обезглавен или принуден да мълчи" (стр. 263).

Ние виждаме как философският маниер на разправа с историята при помощта на няколко църковно-исторически категории се намира у господин Грюн на най-ниско равнище — на равнището на голата белетристична фраза и служи само за арабеска към неговите плагиати. Avis aux philosophes!*

Ние изпущаме разсъжденията на господин Грюн за комунизма. Той е преписал историческите сведения от брошурите на Кабе. „Пътешествие в Икария" се трактува съобразно с любимия маниер на „истинския социализъм" (ср. „Bürgerbuch" и „Rheinische Jahrbücher"). Господин Грюн доказва своето познаване не само на френските, но и на английските работи, като нарича Кабе „комунистически О'Конел на Франция" (стр. 382) и след това прибавя:

„Той би бил способен да ме изпрати на бесилката, ако имаше власт и ако знаеше, че аз мисля и пиша за него. Тези агитатори са опасни за нашего брата със своята *ограниченост*" (стр. 383).

---

* — Предупреждение към философите! *Ред.*

ПРУДОН

„Г-н Щайн сам си е дал блестящо свидетелство за бедност, разглеждайки този Прудон en bagatelle*" (ср. „Двадесет и една кола", стр. 84). „За да се следи тази вплътена логика, нужно е наистина нещо повече от старата Хегелова дивотия" (стр. 411).

Достатъчни ще бъдат няколко примера, за да покажем, че господин Грюн остава верен на себе си и в този раздел.

Той превежда на стр. 437—444 няколко извадки из политико-икономическите доказателства на Прудон за това, че собствеността е невъзможна, и накрая се провиква:

„Към тази критика на собствеността, която е пълно *разлагане на последната*, ние няма какво да прибавим! Ние не възнамеряваме да пишем тук нова критика, която да отстрани отново равенството на производството, разпокъсаността на равните работници. Аз по-горе вече направих необходимите намеци, останалото" (т. е. това, за което господин Грюн не е намекнал) „ще се изясни при създаването на новото общество, при установяването на истинските отношения на владение" (стр. 444).

Така господин Грюн се старае да се измъкне от разглеждане на политико-икономическите възгледи на Прудон, като се опитва същевременно да се възвиси над тях. Всички доказателства на Прудон са погрешни, но господин Грюн ще види тези грешки едва тогава, когато това бъде посочено от други.

Господин Грюн просто е преписал забележките за Прудон, направени в „Светото семейство", а именно, че Прудон критикува политическата икономия от политико-икономическа, а правото — от юридическа гледна точка. Обаче той толкова малко е разбрал [какво значение има тук, че е пропуснал самата същност — твърдението, че Прудон изтъква срещу практиката на юристите и икономистите техните илюзии, — и като пояснява приведеното положение, изказва съвсем безсмислени фрази].

Най-важното в книгата на Прудон „За създаването на ред в човечеството"[153], е неговата dialectique sérielle**, опит да се даде метод на мисленето, който би поставил на мястото на самостойните мисли *процеса* на мисленето. Прудон, изхождайки от френска гледна точка, търси диалектика, подобна на тази, която Хегел действително даде. Тук родството с Хегел е следователно реално, а не по фантастична аналогия. И поради това тук за този, който вече се е справил с критиката на Хегеловата диалектика, не би било трудно да даде критика на Прудоновата диалектика. Но от „истинските социалисти" никак не можеше да се изисква това, щом като дори

* — като дреболия. *Ред.*

** — серийна диалектика. *Ред.*

философът Фойербах, когото те причислиха към своите, не съумя да направи това. Господин Грюн се опитва да се изплъзне от своята задача по наистина забавен начин. Тъкмо там, където би трябвало да пусне в ход своята тежка немска артилерия, той прави един неприличен жест. След като запълня няколко страници с преводи из Прудон, той изведнаж заявява с надут белетристичен captatio benevolentiae*, че Прудон с цялата си dialéctique sérielle *само иска да играе ролята на учен.* Наистина той бърза да го утеши с възклицанието:

„Ах, мили ми приятелю, що се отнася до *учеността*" (и *„приватдоцентурата")*, „не се лъжи. Ние трябваше *да забравим всичко това,* което нашите училищни наставници и университетски машини" (с изключение на Щайн, Ребо и Кабе) „с такъв безкраен труд, при такова отвращение от наша и от тяхна страна се стараеха да ни внушат" (стр. 457).

В доказателство на това, че сега господин Грюн се учи вече не „с такива безкрайни усилия", макар, може би, все още със „същото отвращение", той, след като започна социалистическите си изследвания и писма в Париж на 6 ноември, вече към следващия 20 януари „по необходимост" завърши не само своите *изследвания,* но и *обрисуването* на „истинското общо впечатление от целия процес".

* — опит да се завоюва благосклонност. *Ред.*

V

„ДОКТОР ГЕОРГ КУЛМАН ОТ ХОЛЩАЙН“, или ПРОРОЧЕСТВОТО НА „ИСТИНСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ“

„НОВИЯТ СВЯТ, ИЛИ ЦАРСТВОТО НА ДУХА НА ЗЕМЯТА. ВЪЗВЕЩЕНИЕ“[154]

„Не е имало човек“ — четем в предговора, — „който би изразил всичките ни страдания, всичките ни мъки и надежди, с една дума — всичко, което вълнува нашата епоха в най-съкровената ѝ дълбочина. Сред тази мъчителна борба на съмнения и въжделения той трябваше да излезе от духовното си усамотение и да ни даде решение на загадката, която ни обкръжава от всички страни, въплътена в толкова ярки образи. Този човек, когото очаква нашата епоха, се появи. *Това е д-р Георг Кулман от Холщайн“*

Август Бекер, автор на тези редове, се остави следователно да бъде повлечен от човек с твърде ограничен ум и много съмнителен характер, като му повярва, че нито една загадка още не е решена и че нито една действена сила не се е пробудила; комунистическото движение, което обхвана вече всички цивилизовани страни — било само кух орех, в който не може да се намери ядка, световно яйце, снесено от великата световна кокошка без съдействието на петела; обаче истинската ядка на ореха и истинският петел, гордостта на целия курник, това е д-р Георг Кулман от Холщайн! . . .

Но този велик световен петел е в действителност най-обикновен скопен петел, който известно време беше на прехрана у немските занаятчии в Швейцария и който не ще да избегне своята съдба . . .

Не че ние смятаме д-р Кулман от Холщайн за съвсем обикновен шарлатанин и ловък измамник, който и сам ни най-малко не вярва в целителната сила на своя жизнен елексир и с цялата си макробиотика има предвид само едно — как да запази живота на собствената си персона; не, ние отлично знаем, че този вдъхновен свише доктор е *спиритуалистичен* шарлатанин, *благочестив* измамник, *мистичен* хитрец, който обаче, както и цялата му порода, не е много придирчив в подбора на средствата, защото неговата особа се е срасла неразделно с неговата свещена цел. Работата е там, че све-

щените цели винаги се срастват най-тясно със свещените особи, защото те имат *чисто* идеалистичен характер и съществуват само *в главата.* Всички идеалисти, както философските, така и религиозните, както старите, така и съвременните, вярват в озаренията свише, в откровенията, в спасители, в чудотворци, и само от степента на образованието им зависи дали тази вяра взема груба, религиозна, или пък просветена, философска форма, както само от степента на тяхната енергия, характер, обществено положение и т. н. зависи дали те се отнасят пасивно или активно към вярата в чудесата, т. е. дали са пастири-чудотворци или овце, и по-нататък дали те преследват при това теоретически или практически цели.

Кулман е много енергичен човек и при това не е лишен от философско образование; той се отнася към вярата в чудесата съвсем не пасивно и при това преследва твърде практични цели.

Август Бекер споделя с Кулман само националния душевен недъг. Този добър човек „съжалява хората, които не са способни да разберат, че волята и мисълта на епохата могат винаги да бъдат изразени само от отделни личности". — За идеалиста всяко движение, което преобразява света, съществува само в главата на някой избраник, и съдбата на света зависи от това, дали тази глава, която притежава цялата премъдрост като своя частна собственост, няма да бъде смъртно ранена от някой реалистичен камък, преди да успее да провъзгласи своите откровения. — „Нима това не е така?" — предизвикателно прибавя Август Бекер. — „Съединете всички философи и теолози на дадена епоха, нека те обсъждат и гласуват и вижте тогава какво ще се получи от това!"

За идеолога цялото историческо развитие се свежда до теоретическите абстракции на историческото развитие, формирали се в „главите" на всички „философи и теолози на дадена епоха", и тъй като не е възможно „да се съединят" всички тези „глави" за „обсъждане и гласуване", необходимо трябва да съществува някаква свещена глава, която е връх на всички тези философски и теологически глави, тяхно острие, и тази върховна, *умна глава* е спекулативното единство на *тъпите глави* — е спасителят.

Тази система от глави е също така стара, както и египетските пирамиди, с които тя има известно сходство, и е също така нова, както пруската монархия, в чиято столица тя, отново подмладена, неотдавна възкръсна. — Идеалистическите далай-лами имат това общо с действителния далай-лама, че биха искали да си внушат, че светът, от който си добиват храната, не може да съществува без техните свещени екскременти. — Достатъчно е само това идеалистическо безумие да стане *практическо* и веднага се проявява неговият *зловреден* характер: неговото попско властолюбие, религиозният му фана-

тизъм, шарлатанство, пиетистко лицемерие, благочестива измама. Чудото — това е *предназначено за магарета мостче* от царството на идеята към царството на *практиката*. Господин доктор Георг Кулман от Холщайн е такова магарешко мостче; той е вдъхновен свише и поради това неговото вълшебно слово непременно ще премести и най-устойчивите планини; това е утешение за търпеливите създания, които не намират в себе си достатъчно енергия, за да вдигнат във въздуха тези *планини с естествен барут;* това е прибежище за слепите и боязливите, неспособни да забележат материалната връзка в многообразно раздробените явления на революционното движение.

„Досега" — казва Август Бекер — „нямаше обединяваща точка."

Свети Георг без труд преодолява всичките реални препятствия, като превръща всички реални неща в идеи и като се обявява за тяхно спекулативно единство, благодарение на което той се оказва в състояние „да ги управлява и да им повелява":

„*Обществото на идеите* е светът. И тяхното единство *повелява и управлява* света" (стр. 138).

В това *„общество на идеите"* нашият пророк се разпорежда, както намери за добре.

„Да шествуваме в него, вървейки като след пътеводител подир нашата собствена идея и ще разгледаме всичко най-подробно, доколкото нашето време изисква това" (стр. 138).

Какво спекулативно единство на безсмислицата!

Но хартията търпи всичко, а немската публика, на която пророкът поднася своите оракулски премъдрости, беше толкова малко запозната с философското развитие на собственото си отечество, че дори не забеляза как великият пророк в своите спекулативни вещания само повтаря най-изтърканите философски фрази, като ги приспособява към практическите си цели.

Така както чудотворните изцелители и чудотворните целителни средства в медицината имат за основа непознаването на *природните* закони, точно така знахарите и панацеите *в социалната област* имат за основа непознаването на законите на *социалния* свят, а нашият знахар от Холщайн е тъкмо *социалистически пастир-чудотворец* от Нидеремпт.

Този пастир-чудотворец съобщава преди всичко на своите овчици:

„Аз виждам пред себе си събрание на *избраници*, които *още преди мене* се стремяха със слово и дело да съдействуват за благото на нашето време, а

сега се явиха тук, за да чуят какво ще говоря *аз* за радостите и скърбите на човечеството.“

„Вече мнозина са говорили и писали от името на човечеството, но *никой* още не е изрекъл в какво собствено се състои недъгът на човечеството, на какво се надява то, какво очаква и как би могло да осъществи своите въжделения. Това именно е, което *аз* искам да направя.“

И неговите овчици му вярват.

В цялото творение на този „свет дух“, който свежда вече остарели социалистически теории до най-мършави и най-общи абстракции, няма нито една-единствена оригинална мисъл. — Дори във формата, в стила няма нищо оригинално. На свещения стил на библията други са подражавали вече много по-сполучливо. Кулман е взел за образец в това отношение Ламене, но той е само карикатура на Ламене. Ние ще покажем на нашите читатели няколко примера от красотите на неговия стил:

„Кажете ми, първо, как се чувствувате, когато мислите за това, какво ще стане с Вас във вечността?

„Мнозина се смеят и казват: „Какво ме интересува вечността?“

„Други търкат очи и питат: „Вечност — какво е то?“ . . .

„Как се чувствувате, по-нататък, когато мислите за часа, в който ще Ви погълне гробът?“

„И аз чувам много гласове“. — Между тях един говори така:

„В най-ново време се проповядва учението, че духът е вечен, че със смъртта той само отново ще се разтвори в бога, от който е излязъл. Но тези, които проповядват това, не могат да ми кажат какво ще остане от мене. О, по-добре съвсем да не съм се раждал! А ако самият аз не изчезна — о, мои родители, мои сестри, мои братя, мои деца и всички, които обичам, ще ви видя ли пак някога? О, по-добре би било никога да не бях ви виждал!“ и т. н.

„Как се чувствувате, по-нататък, когато започвате да мислите за безкрайността?“ . . .

Става ни лошо, господин Кулман, не от мисълта за *смъртта,* а от вашите *фантазии* на тема за смъртта, от вашия *стил,* от вашите *жалки средства* за въздействие върху *сърцето* на хората!

„Как се чувствуваш“, скъпи читателю, когато слушаш речите на *попа,* който рисува пред своите овчици ада много горещ, а прави душите им много податливи, цялото красноречие на когото е насочено само към това — да приведе в действие *сълзните* жлези на своите слушатели и който спекулира само със *страха* на своята община?

Що се отнася до мършавото *съдържание* на „възвещенията“, първата част или уводът в „Новия свят“ се свежда до простата мисъл, че господин *Кулман* от Холщайн е дошъл на света, за да основе на земята „царството на духа“, *„царството небесно“;* че нито един човек преди него не е знаял какво е собствено адът и какво е небето; че адът, това е обществото, което е съществувало досега, а не-

бето — бъдещото общество, „царството на духа“; а самият той се оказва въжделеният свет „дух“ ...

Всички тези велики мисли са съвсем не оригинални на самия свети Георг и той собствено нямаше защо да тръгва на уморително пътешествие от Холщайн за Швейцария, да излиза от „своето духовно усамотение“ и като се спуща към занаятчиите, да им се „открие“, за да възвести на „света“ това „видение“.

Що се отнася до мисълта, че господин д-р *Кулман от Холщайн* е „въжделеният свети дух“, тя е, разбира се, негово изключително, лично достояние и завинаги ще си остане такава.

И ето, свещеното писание на нашия свети Георг се разгъва, съгласно собственото му „откровение“, по следния план:

„То ще разкрие“ — казва той. — „царството на духа в земен образ, та Вие да видите неговото великолепие и да съзрете, че нищо освен царството на духа не може да донесе спасение. — От друга страна, то *снема покрова* от Вашия юдол* на скръбта, та да видите своята скръб и да познаете корена на всичките си страдания. — А после ще посоча пътя, който води от това скръбно настояще в радостното бъдеще. — За да постигнете тази крайна цел, вървете мислено след мене към *височината*, откъдето пред нас ще се открие широко далечен край.“

И така първо пророкът ни дава да видим неговия *„прекрасен* край“, неговото *царство небесно*. Но ние виждаме само жалка инсценировка на неправилно разбрания сенсимонизъм, облечен в окарикатурена одежда на Ламене, обкръжен от възпоминания, заимствувани от г-н Щайн.

Ще приведем най-важните откровения за *небесното царство*, които ще ни дадат представа за пророческия метод. Така на стр. 37 четем:

„Изборът е *свободен и се определя* от склонността на всеки човек. — А склонността на човека *се определя* от неговите заложби.“

„Ако в обществото — вещае свети Георг — всеки следва своята склонност, то решително всички заложби, които съществуват в това общество, се развиват, а *ако това е така*, произвежда се винаги това, от което всички се нуждаят — както в царството на духа, така и в царството на материята. — Защото заложбите и силите, с които разполага обществото, винаги съответствуват на неговите потребности“ ... „Стремежите са пропорционални на призванията“, ср. също Прудон

Тук господин Кулман се различава от социалистите и комунистите само по *недоразумението*, което се среща у него, причината за което трябва да се търси в *практическите цели*, които той преследва, а също така без всякакво съмнение в неговата ограниченост. Той смесва *разликата* между заложбите и способностите с

* Долина на скръб и сълзи. *Бълг. ред.*

неравенството във владеенето и неравенството в *задоволяването на потребностите,* пораждано от това неравенство във владеенето, и поради това *полемизира* срещу *комунизма.*

„Никой няма право да има там" (т. е. при комунизма) *„каквото и да било предимство* пред другите" — негодува нашият пророк, — „никой няма право *да притежава повече* и *да живее по-добре* от другия... А ако Вие се съмнявате в това и не желаете да присъедините гласа си към общия хор, те се гаврят над Вас, проклинат Ви, преследват Ви и Ви изпращат на бесилото" (стр. 100).

И все пак Кулман пророчествува понякога съвсем правилно.

„Ето защо в техните редове се намират всички, които се провикват: Долу библията! Долу преди всичко християнската религия, защото това е религия на смирението и на робския начин на мислене! Долу изобщо всякаква вяра! Ние съвсем нищо не знаем за бога и безсмъртието. Това са измислици, използувани за тяхна изгода" (трябва да значи: използувани от поповете за тяхна изгода) „и поддържани по всякакъв начин от лъжци и измамници. Наистина, който вярва още в подобни неща, той е кръгъл глупак!"

Кулман особено яростно полемизира срещу принципиалните противници на учението за *вярата,* за *смирението* и *неравенството,* т. е. за *„съсловните различия и различията по рождение".*

На отвратителното учение за предустановеното робство — учение, което, както го излага Кулман, силно напомня възгледите на *Фридрих Ромер,* — на теократичната йерархия и в последна сметка на своята *собствена свещена особа* той основава своя социализъм!

„Всеки отрасъл на труда" — четем на стр. 42 — „се ръководи от най-изкусния, който сам участвува в труда, а всеки отрасъл в царството на задоволяване на потребностите се ръководи от оня, който сам участвува в потреблението и който е *най-доволен от живота.* — Но както обществото не е разделено и има само *един* дух, така и целият негов строй се ръководи и управлява само от *един* човек. — И той е *най-мъдрият, най-добродетелният* и *най-блаженият."*

На стр. 34 ние научаваме:

„Ако *духът* на човека се стреми към *добродетел,* човекът *изправя членовете* си и ги *движи,* и развива и образува и формира всичко в себе си и вън от себе си според своето желание. — И ако неговият дух *е в добро състояние,* човек трябва *да усеща* това състояние с цялото си същество. — *Ето защо* човекът *яде* и *пие* и *се наслаждава,* ето *защо* той *пее* и *играе* и *танцува, целува* и *плаче* и *се смее."*

Наистина мисълта, че *съзерцаването на бога* влияе върху *апетита,* а *духовното блаженство* — върху *половия инстинкт,* също не съставлява частна собственост на кулманизма; но тази мисъл във всеки случай ни разяснява някои *тъмни места* в книгата на нашия *пророк.*

Така например на стр. 36:

„Едното и другото" (владеенето и потреблението) „се определя от неговия" (т. е. на човека) „труд. Трудът служи за мащаб на неговите потребности". (Така изопачава Кулман положението, че комунистическото *общество като цяло* има винаги толкова заложби и сили, колкото и потребности.) „Защото трудът е проява на идеите и инстинктите. А на тях се базират потребностите.— Но *тъй като* заложбите и потребностите на хората са винаги различни и са разпределени така, че първите могат да се развиват, а вторите да се удовлетворяват само в случай, когато всеки отделен човек винаги произвежда за всички и ако продуктът, произведен от всички, се размеия и разпределя според заслугите" (?), *„то* всеки получава срещу труда си само *стойността"*.

Цялата тази тавтологична галиматия, както и положенията, които идат след нея и редица други, които ние, щадейки читателя, не привеждаме, би останала за нас, разбира се, *непроницаема,* въпреки прославената от А. Бекер „възвишена *простота* и *яснота"* на „откровението", ако *практическите цели,* преследвани от пророка, не ни даваха *ключа* към нея. — Сега всичко ще стане съвсем ясно.

„Стойността" — продължава да вещае господин Кулман — „определя самата себе си според потребността на всички" (?). „В стойността винаги се съдържа трудът на всеки индивид и срещу това" (?) „той може да си достави всичко, което е угодио на неговата душа".

„Виждате ли, приятели мои" — четем ние на стр. 39, — „обществото на истинските хора винаги разглежда *живота*... като... *школа за самовъзпитание.* И *при това,* то *желае* да бъде *блажено.* — Но нещо подобно" (?) „необходимо трябва *да се прояви* и да стане видимо" (?), „иначе то" (?) „е невъзможно".

Какво е искал да каже тук господин Георг Кулман от Холщайн, като твърди, че „нещо подобно" (живота? или пък блаженството?) трябва „да се прояви" и „да стане видимо", защото иначе „то" „е невъзможно"; какво е искал да каже той, като заявява, че „трудът се съдържа в стойността" и че срещу това (срещу какво?) индивидът може да си достави всичко, което е угодно на душата му; какво най-после е имал той предвид, като говори за „стойността", която определя самата себе си съгласно „потребността" — всичко това отново не може да се разбере, ако не се помни *главната същност* на цялото откровение, неговата *практическа същност.* Ето защо ще се постараем да дадем практическо обяснение.

Както научаваме от Август Бекер, на свети Георг Кулман от Холщайн не му вървяло в родината. Той отишъл в Швейцария и там видял съвсем „нов свят" — комунистическите общества на немските занаятчии. Това му допаднало — и ето, той веднага започнал да се приспособява към комунизма и комунистите. Както ни разказва Август Бекер, той винаги „неуморно е работил над *по-*

нататъшното изграждане на своето учение, за да го *издигне на висотата* на великата епоха“, т. е. сред комунистите той ad majorem Dei gloriam* станал комунист.

В началото всичко тръгнало прекрасно.

Но един от най-съществените принципи на комунизма, който го отличава от всеки реакционен социализъм, се състои в основаното върху изучаване на човешката природа емпирично убеждение, че разликите в *мозъка* и умствените способности изобщо не влекат след себе си разлики в *стомаха* и физическите *потребности;* оттук следва, че неправилното, основано върху сегашните ни порядки положение: „всекиму според способностите“ трябва — доколкото то се отнася до потреблението в тесния смисъл на думата — да се превърне в положението: *„всекиму според неговите потребности“,* с други думи: *разликата* в дейността, в труда не влече след себе си никакво *неравенство,* никаква *привилегия* в смисъл на владеене и потребление.

С това нашият пророк не е можал да се примири, защото стремежът да бъде привилегирован, изтъкнат, избран, съставлява именно *слабото място* на пророка. „Но нещо подобно необходимо трябва да се прояви и да стане видимо, иначе то е невъзможно“. Без практически привилегии, без *чувствително слабо място* пророкът не би бил пророк, той би бил не *практически,* а само *теоретически* божи човек, той би бил философ. — Ето защо пророкът трябва да втълпи на комунистите, че разликата в *дейността, труда* влече след себе си разлика в *стойността* и *блаженството* (или потреблението, възнаграждението, удоволствието, което е едно и също), а тъй като всеки сам определя своето *блаженство,* както и своя *труд,* оттук произтича, че *той,* пророкът — в това именно се и състои практическият смисъл на откровението, — е достоен за *по-добър живот,* от *простия занаятчия***.

Сега всички тъмни места в проповедта на нашия пророк стават ясни: че „владеенето“ и „потреблението“ на всеки индивид съответствува на неговия „труд“; че „трудът“ на човека служи за мерило на неговите *„потребности“* и че следователно всеки получава „стойност“ за своя труд; че „стойността“ определя *самата себе си* съобразно с „потребността“, че трудът на всекиго „се съдържа“ в стойността и че срещу това всеки може да си достави всичко, което е угодно на неговата „душа“; най-после, че „блаженството“ на избраните трябва „да се прояви и да стане видимо“, защото иначе то „е невъзможно“.

---

* — за по-голяма слава на бога. *Ред.*

** В една неиздадена лекция нашият пророк, впрочем, изказа това *съвсем открито.*

Сега цялата тази безсмислица става разбираема.

Ние не знаем колко далеч отива всъщност д-р Кулман в практическите си претенции по отношение на занаятчиите. Но ние знаем, че неговото учение е основна догма на всяко духовно и светско властолюбие, мистично було на всяка лицемерно прикривана жажда за наслаждения, украсяване на всяка низост, че то е източник на безброй извращения.

Ние трябва още да покажем на читателя пътя, който според уверението на господин Кулман от Холщайн, „води от това скръбно настояще в радостното бъдеще". — Този път е приятен и сладостен, той е подобен на пролетен ден в цъфтяща градина — или пък на цъфтяща градина в пролетен ден.

„Тихо и нежно настъпва пролетта — с топла ръка тя прави пъпките да растат — и пъпките стават цветове, — тя зове чучулигата и славея — и пробужда щуреца в тревата. — Нека така, както пролетта, да дойде и новият свят" (стр. 114 и сл.).

Нашият пророк рисува в наистина идилични багри прехода от сегашната социална изолираност към колективния живот. — Така както той превръща реалното общество в „общество на идеи", за да „може, воден от собствената си идея да шествува из него и да разглежда всичко най-подробно, доколкото изисква неговото време". — така той превръща и действителното социално движение, което вече придобива във всички цивилизовани страни характер на предвестник на страшен обществен преврат, в *идилично, мирно покръстване, в тих натюрморт,* край който всички собственици и властници на света ще могат *преспокойно* да спят.. — *Теоретическите абстракции* на действителните събития, техните идеални знаци са за идеалиста *действителността,* а *действителните събития,* това са само „знаци на това, че старият свят отива към гибел".

„Защо Вие" — излива пророкът своя гняв на стр. 118 — „така трескаво се хващате за явленията на днешния ден, нали те са само признаци на това, че *старият* свят отива към гибел; защо си губите силите за такива стремежи, които са безсилни да удовлетворят Вашите надежди и въжделения?"

„Вие не трябва да разрушавате и унищожавате това, което преграждa пътя ви, а да го заобиколите и да го напуснете. — И когато го заобиколите и напуснете, то ще изчезне от само себе си, защото няма да има вече храна."

„Ако търсите истината и разпространявате светлината, лъжата и мракът изчезват от Вашата среда" (стр. 116).

„Но мнозина ще кажат: „Как можем да изградим новия живот, когато още съществува старият ред, който ни пречи да строим? Не трябва ли по-рано да го разрушим?"" — „В никакъв случай" — отговаря най-мъдрият, най-добродетелният и най-блаженият. — „В никакъв случай. Ако Вие живеете съвместно с други хора в дом, който е остарял и е станал тесен и неудобен за Вас, а между това Вашите съседи желаят да останат в него, то Вие няма да го съборите и няма да останете да живеете под открито небе, а най-напред ще

си построите ново жилище, в което ще се преселите, когато то бъде готово, като предоставите стария дом на неговата съдба“ (стр. 120).

По-нататък пророкът на цели две страници поднася правила, как можем *да се промъкнем* в новия свят. След това той става войнствен.

„Но не е достатъчно да се обедините и да се отречете от стария свят. — Вие ще трябва да прибегнете и до оръжието, за да се борите срещу него и да разширите и укрепите Вашето царство, *но не по пътя на насилието, а по пътя на свободното убеждение.“*

Ако обаче *все пак* се наложи да вземете в ръка *действителен* меч и да подложите на риск своя *действителен* живот, за да „завоювате небесното царство със сила“, в такъв случай пророкът обещава на своето свещено войнство безсмъртие в руския смисъл (руските вярват, че ще възкръснат в местата, където са живели, ако бъдат убити на война от врага):

„А онези, които са загинали из пътя, ще възкръснат и ще станат още по-прекрасни, отколкото са били преди. Затова“ (затова!) „не се грижете за своя живот и не се бойте от смъртта“ (стр. 129).

Значи — успокоява пророкът своето свещено войнство — дори в борбата, която се води с *действително* оръжие в ръце, вие ще трябва да рискувате живота си не *в действителност,* а само *привидно.*

Учението на пророка действува *успокоително* във всякакъв смисъл и след примерите, приведени от неговото свещено писание, няма защо да се чудим, че то среща одобрение от страна на някои *благодушни нощни капи.*

Ф. ЕНГЕЛС

„ИСТИНСКИТЕ СОЦИАЛИСТИ"[155]

Откакто бяха написани приведените по-горе характеристики за „истинските социалисти", изминаха не малко месеци. В продължение на това време „истинският социализъм", който досега се появяваше само спорадично ту тук, ту там, започна пищно да се развива. Той намери представители във всички части на отечеството, той дори се издигна дотам, че придоби известно значение като литературна партия. Нещо повече, сега той се разпада вече на редица групи, които макар и да са тясно свързани с общите връзки на немската задушевност и научност, с общи стремежи и цели, все пак определено са отделени една от друга, тъй като всяка от тях има своя особена индивидуалност. По този начин, казано на изискания език на господин Грюн, „хаотичната маса светлина" на „истинския социализъм" се превърна с време в „организирана светлина"; тя се концентрира във вид на звезди и съзвездия при тихото, спокойно сияние на които немските бюргери могат безгрижно да се отдават на своите проекти за честно придобиване на малко състояние и на надеждите си за издигане на низшите класи на народа.

Ние не можем да се разделим с „истинския социализъм", без предварително да разгледаме по-отблизо поне най-развитите от неговите групи. Ще видим как всяка от тях, разляла се в началото на млечния път на всеобщото човеколюбие, впоследствие, благодарение на настъпилата окислителна реакция, благодарение на „истинското въодушевление в името на човечеството" (както се изразява г-н д-р Люнинг, без съмнение компетентен авторитет) се превърна в отделни парцали и се отдели от буржоазно-либералната суроватка; ще видим как след това всяка от тях фигурираше известно време на социалистическото небе във вид на мъглявост, как

тази мъглявост ставаше все по-голяма и по-светла и най-после като ракета се разсипа във вид на ослепителна група звезди и съзвездия.

Най-старата, самостоятелно развила се преди всички група, е групата на *вестфалския социализъм*. Благодарение на безмерно важните неприятности между тази група и кралската пруска полиция, благодарение на усърдието на вестфалските мъже на прогреса в защита на гласността — немската публика можа да прочете цялата история на тази група в кьолнските, трирските и други вестници. Ето защо на нас ни остава да споменем тук само най-необходимото.

Вестфалският социализъм обитава в района на Билефелд, в Тевтобургската гора. Във вестниците се появиха навремето тайнствени намеци за мистичния характер на най-ранната му епоха. Но скоро той излезе от стадия на мъглявостта; в първия брой на „Westphälisches Dampfboot" той разкри и показа на изумения поглед сонм блестящи звезди. Ние се намираме на север от екватора, и както гласи старинният стих:

> На север се виждат *Овен* и *Телец*,
> *Рак* и *Близнаци* и *Лъв*, а над *Девата* — венец.

Съществуването на *„Девите"* беше констатирано още отдавна от „добрата преса"; „Лъвът" беше същият този херуск Херман, който наскоро след като се разкри вестфалската мъглявост, напусна своите мили приятели и оттогава като народен трибун[156] разтърсва от Америка русата си грива. Наскоро след това „поради злощастни превратности на съдбата" го последва Ракът, благодарение на което вестфалският социализъм, макар и овдовял, все пак продължаваше своята дейност. От Близнаците единият също тръгна за Америка, за да основе там колония; докато той пропадаше там, другият изнамери „народното стопанство в неговата бъдеща форма" (ср. Люнинг, „Dies Buch gehört dem Volke", година втора)[157]. Но всички тези различни фигури са относително незначителни. Средоточие на цялата група са Овен и Телец, тези истински вестфалски светила, под охраната на които „Westphälisches Dampfboot" уверено пори вълните.[158]

„Westphälisches Dampfboot" дълго време се придържаше в mode simple* на „истинския социализъм". „Не е минавал час в продължение на нощта", без той да не пролива горчиви сълзи за бедствията на страдащото човечество. Той проповядваше евангелието на човека, на истинския човек, на истинския, действителния човек, на истинския, действителния, живия човек — той проповядваше с

* — простия вид. *Ред.*

всички сили, но силите му не бяха много големи. Той имаше меко сърце и обичаше оризова каша с мляко повече от испанския пипер. Ето защо неговата критика имаше много добродушен характер и той охотно се присъедини към такива като него, милосърдни, любвеобилни рецензенти, а не към неотдавна влязлата в употреба безсърдечна, студена рязкост на сътдениятa. Той имаше сговорчиво и не много смело сърце и поради това пощади дори безчувственото „Свето семейство". С най-голяма добросъвестност той съобщаваше за различните фази на дейността на билефелдските, мюнстерските и други местни съюзи, които се грижат за издигане на трудещите се класи. Най-голямо внимание беше обърнато на важните събития в билефелдския музей. А за да знаят вестфалският бюргер и селянин какво става по света, в края на всеки брой, в месечния обзор на „световните произшествия", се възхваляваха *същите* либерали, които биваха подлагани на нападки в останалите статии на същия този брой. Пътьом на вестфалския бюргер и селянин се съобщаваше също, че кралица Виктория се освободила от бременност, че в Египет свирепствува чума и че русите са изгубили сражение на Кавказ.

Ясно е, че „Westphälisches Dampfboot" беше списание, което напълно можеше да разчита на благодарността на всички благомислещи хора и на безмерната похвала на господин Фр. Шнаке в „Gesellschaftsspiegel"[159]. Телецът, усмихвайки се самодоволно, редактираше на блатистото пасбище на „истинския социализъм". Макар и цензорът да го окастряше понякога, все пак той никога не е бивал принуден да въздиша: „това беше най-хубавият пасаж"; вестфалският телец беше впрегатно, а не породисто животно. Дори „Der Rheinische Beobachter" никога не посмя да упрекне в покушение срещу нравствеността нито „Westphälisches Dampfboot" изобщо, нито д-р Ото Люнинг по-специално. С една дума, можеше да се предполага, че „Dampfboot", който откакто за него бе закрит Везер, плава само по митичната, пренесена в света на звездите река Еридан[160] (защото близо до Билефелд няма други реки), че този „Dampfboot" достигна най-високата мяра на човешкото съвършенство.

Но въпреки всичките си усилия „Dampfboot" разви досега само най-простата фраза на „истинския социализъм". Към лятото на 1846 г. той излезе от зодията Телец и се приближи до зодията Овен или по-скоро — казано с по-голяма историческа точност, — Овен се приближи към него. Овенът беше човек, който много е пътувал и беше в пълния смисъл на думата на висотата на своя век. Той обясни на Телеца как собствено стоят сега работите в света, че „действителните отношения" сега са най-главното и че поради това е необходимо да се направи нов завой. Телецът напълно се съгласи

с него и от тази минута „Westphälisches Dampfboot" представлява още по-възвисяващо зрелище: той представлява mode composé* на „истинския социализъм".

„Овенът и Телецът" смятаха, че най-добрият начин да се осъществи този грациозен завой е да се напечата нашата критика на нюйоркския „Volks-Tribun"[161], която ние изпратихме на този вестник в ръкопис и която той прие. „Dampfboot", който сега не се стесни да нападне своя собствен Лъв, намиращ се далеко в Америка (mode composé на „истинския социализъм" проявява много повече смелост от неговия mode simple), впрочем беше толкова хитър, че присъедини към споменатата по-горе критика следната човеколюбива забележка: „Ако някой види в това произведение *самокритика*" (?!) на „Dampfboot", ние няма да имаме нищо против това.

Така че mode composé на „истинския социализъм" е достатъчно подготвен и сега той с пълна пара, в галоп лети напред по новия път. Овенът, по природа войнствено същество, не може да се успокои с добродушната критика, която съществуваше дотогава; новият овен-водач на вестфалското овче стадо го обхваща войнствен жар, и преди неговите страхливи другари да успеят да го задържат, той, навел рога, се хвърля върху д-р Георг Ширгес в Хамбург. По-рано д-р Ширгес не беше така лошо ценен от кормчиите на „Dampfboot", но сега положението се измени. Бедният д-р Ширгес представлява mode simplicissimus** на „истинския социализъм", и mode composé, макар и сам още съвсем неотдавна да беше много простодушен, не може да му прости това. Ето защо в септемврийския брой на „Dampfboot" от 1846 г. на стр. 409—414 Овенът безпощадно пробива стените на неговия „Werkstatt"[162]. Да се насладим за миг на това зрелище.

Няколко „истински социалисти" и soi disant*** комунисти, които се запознаха отгоре-отгоре с блестящите сатири на Фурие срещу буржоазните условия на живот, ги преведоха на езика на немския бюргерски морал. При това те откриха известната вече на просветителите и баснописците от миналия век теория за нещастието на богатите, което им даде материал за неизчерпаеми нравоучителни тиради. Д-р Георг Ширгес, още недостатъчно посветен в тайнствата на истинската доктрина, съвсем не се придържа в мнението, че „богатите са също така нещастни, както и бедните". Вестфалският овен-водач сърдито го блъска с рог за това, както си и заслужава човекът, когото „лотарийната печалба ... би могла да направи найщастливия и доволен човек на света".

* — сложен вид. *Ред.*
** — най-простият вид. *Ред.*
*** — така наречените. *Ред.*

Да, възклицава нашият стоически Овен, „въпреки г-н Ширгес, все пак е вярно, че притежанието на имущество е още недостатъчно, за да направи хората щастливи, че нашите богаташи в твърде голямата си част ... съвсем не се смятат за щастливи". (Ти си прав, честни Овене, здравето е благо, което не може да се сравни с никакво количество злато.) „Ако богаташът и да не страда от глад и студ, нали има и други беди" (например венерически болести, продължително дъждовно време, а в Германия между другото и угризения на съвестта), „чийто натиск той не може да избегне". „Действително никакви билки не могат да ни спасят от смъртта). „Ако надникнем във вътрешния живот на поголямата част от семействата ... то всичко в тях е пълен гнилоч ... Мъжът изцяло е потънал в борсови и търговски работи" (beatus ille qui procul negotiis[163] — чудно е как на нещастния му остава още време, за да произведе няколко деца)... „унижен до положението на роб на парите" (нещастния!), „жената е възпитана за ролята на безсъдържателна" (с изключение на времето, когато е бременна), празна салонна дама или добра домакиня, която се интересува само от готвене, пране и грижа за децата" (все още за *„богатите"* ли говори Овенът) „и в найдобрия случай се интересува само от сплетни" (ясно е, че ние все още се намираме изключително на немска почва, където „добрата домакиня" има прекрасна възможност да се посвети на това, от което „се интересува" — достатъчно основание, за да бъде крайно „нещастна"); „при това и двамата често се намират в състояние на непрекъсната война един срещу друг ... дори връзката между родителите и децата често се разкъсва благодарение на социалните отношения" и т. н. и т. н.

Нашият автор забрави най-голямото страдание. Всеки „богат" немски баща на семейство би могъл да му каже, че съпружеските кавги стават с време потребност, че развалените деца може да бъдат изпратени в Батавия и да бъдат забравени, но че крадливата и непослушна прислуга представлява сега непоносимо и, при все повече разпространяващата се деморализация на мъжете и жените от простия народ, почти неизбежно „зло".

Ако господа Ротшилд, Фюлширон и Деказ в Париж, Самюел Джонс Лоид, Беринг и лорд Уестминстер в Лондон прочетяха това описание на мъките на „богатите", как биха съчувствували на добрия вестфалски Овен!

...„Обаче *откривайки* при това" (както това беше направено по-горе), „че натискът на нашите отношения" (а именно — натискът на атмосферата — 15 фунта на квадратен дюйм) „тежи и върху богатия, макар и не така силно, както върху бедния, ние получихме резултата, който изобщо се получава от описанието на нашите отношения и порядки: разяснение за всекиго, който иска да се запознае с това". (Може би, при mode composé на „истинския социализъм" „се получава" още по-малко, отколкото при mode simple). „Недоволството на богатите, *разбира се,* не ще доведе до преврат в полза на пролетариите, за това са нужни по-мощни пружини" (а именно: *журналистически* пера*) *„също така* нищо не може да се постигне и с думите: „Прегърнете се, милиони! Свят, целувка на тебе", *но* също така не си струва да се занимаваме и със запушване на дупки и с дребни палеативни средства" (да кажем, с опити за примиряване в описаното по-горе домакинство) „и заради това съвсем забравят голямото — истинските реформи" (както изглежда става дума за развод).

* Игра на думи: „Triebfeder" — „пружина", „Schreibfeder" — „перо". *Ред.*

Съпоставянето на казаното по-горе „се разбира“ с идващото след него „също така“ и „но също така не си струва“ дава, „разбира се“, скръбен пример за бърканицата, която се създава в главата на вестфалеца в резултат на преминаването от простия „истински социализъм“ към сложния; нашето огорчение „също така“ не ще се намали, когато прочетем на следната страница (413), че „в политически развитите страни... съществува *състояние*, което не познава никакви ограничения“, „но също така“ това не говори в полза на историческите знания на вестфалския социализъм, когато на същата страница се казва: *„егоизмът* ... в най-блестящия период на революцията, през времето на Конвента, *нерядко* дори е бил *подлаган на наказание“* — вероятно с удари с пръчка. Въпреки това „ние нямаме никакво основание да чакаме по-добри резултати от по-нататъшната дейност на „нашия Овен“ и затова вероятно скоро няма да се върнем към него“.

Да видим по-добре какво прави Телецът. Той през това време е зает „със световните събития“, поставя на стр. 421 (септемврийски брой, 1846 г.) „само такива въпроси, които е необходимо да се поставят“, и стремглаво се хвърля в оная политика, на която, след „Charivari“, г-н Гизо даде прозвището — „голяма политика“. И тук прогресът е очевиден в сравнение с ранния период на простия социализъм. Ще приведем няколко примера.

Във Вестфалия проникна слух, че под натиска на паричните затруднения, в които се намира пруското правителство, то лесно може да бъде принудено да октроира конституцията. Едновременно вестниците съобщават за парични затруднения, които царят на берлинската борса. Нашият вестфалски впрегатен телец, понеже не е силен в политическата икономия, tout bonnement* отъждествява паричните затруднения на берлинското *правителство* със съвсем различните парични затруднения на берлинските *търговци* и развива следната дълбокомислена хипотеза:

„...може би още през тази година провинциалните съсловни представителства ще бъдат обединени в общодържавно съсловно представителство. *Защото* паричните затруднения са все същите, и банката очевидно не може да ги премахне. И, може би, *дори* започнатите и проектирани строежи на железни пътища ще бъдат подхвърлени на сериозна опасност поради паричните затруднения, и в *такъв случай* държавата *лесно“* (o, sancta simplicitas!**) „би могла да поеме построяването на отделни линии“ (извънредно остроумно), „което пак би било невъзможно без заем“.

Последното е напълно правилно. В простодушната Вестфалия хората все още вярват, че живеят под началството на патриархално

* — простодушно. *Ред.*
** — о, свещена простота! *Ред.*

правителство. Според мнението дори на нашия краен социалист mode composé, пруското правителство е толкова наивно, че ще даде конституция, само за да може с помощта на външен заем да извади от затруднение берлинската борса. Щастлива сляпа вяра!

Но тънкото обоняние на нашия вестфалски впрегатен телец се проявява най-изтънчено в неговите забележки, които засягат външната политика. Преди няколко месеца mode composé на „истинския социализъм“ подушил следните нови парижки и лондонски тайни, които ще съобщим за увеселение на читателя:

Септемврийски брой.

„*Франция.* — Правителството излезе победител от изборната кампания, както и трябваше да се очаква“ (кога ли изобщо вестфалецът е очаквал „нещо друго“ от онова, което „трябваше да се очаква“?). „Нека дори то да е пуснало в ход всички лостове на подкупа, нека да е повлияло покушението на Анри... във всеки случай *старата* опозиция (Тиер, Баро) претърпя значително поражение. *Но* и г-н Гизо не ще може повече да разчита на такава компактна Консервативна, quand même* гласуваща за правителството партия, *тъй като* и консервативната партия се разпадна на две части: на conservateurs bornés** с органи „Débats“ и „Epoque“ и на conservateurs progressifs***, чийто орган е „Presse“.“ (Телецът забравя само, че самият г-н Гизо *пръв* в своята реч към избирателите на Лизьо се възползува от израза „прогресивен консерватизъм“.) „*Изобщо*“ (тук, „както и трябваше да се очаква“, пак започна отбелязаната вече по-горе странна несвързаност у Овена), „абстрактно-политическите партийни въпроси, които се въртяха само около въпроса — Тиер или Гизо трябва да бъде министър“ (това се нарича във Вестфалия „абстрактно-политически партийни въпроси“, — там все още мислят, че и досега във Франция всичко „се е въртяло *само около това*“!), „са донякъде отместени на заден план. Политико-икономистите — Бланки... са избрани в палатата, и във връзка с това там може би“ (за просвещаване на вестфалците), „ще стоят на дневен ред и политикоикономически въпроси“ (ето каква е във Вестфалия представата за „въпросите“, които досега са стояли там „на дневен ред!“). Стр. 426, 427.

Въпрос: Защо английската аристокрация държи на телесните наказания за войниците? Отговор:

„Ако бъдат премахнати телесните наказания, ще трябва да се установи нова система за набиране на войници, а *ако бъдат войниците по-добри,* ще бъде нужно *да има също и по-добри офицери* (!!), постигнали това звание благодарение на заслугите си, а не благодарение на парите или на покровителство. Аристокрацията е против „отменяването на телесните наказания“ *именно затова,* защото с тази отмяна тя губи новата си опора — осигуряването на своите „по-млади синове“. Но средната класа крачка след крачка преследва своите предимства и ще одържи победа и тук“.

(Що за небивалици! Походите на англичаните в Индия, Афганистан и т. н. доказват, че сега не им са „нужни по-добри офицери“,

* — въпреки всичко. *Ред.*
** — ограничени консерватори. *Ред.*
*** — прогресивни консерватори. *Ред.*

а английската средна класа не иска нито по-добри офицери, нито по-добри войници, нито друга система за набиране на новобранци, и съвсем не я интересува въпросът за отменяването на камшика. Но цялата работа е в това, че от известно време „Dampfboot“ вижда в Англия само борба на средната класа с аристокрацията.) Стр. 428.

Октомврийски брой.

Франция. — „Г-н Тиер изгуби органа „Constitutionnel“, който му принадлежеше много години; вестникът е купен от един консервативен депутат и сега бавно и незабележимо“ (разбира се, „забележимо“ само за mode composé на „истинския социализъм“) „преминава в консервативния лагер. Г-н Тиер отдавна заплашваше, че ако му стане непоносимо, той отново ще се залови за старото си перо в „National“ и той, изглежда, действително е купил вече „National“.“

(За съжаление, „National 1830 г.“ беше конституционалистки и орлеанистки, т. е. съвсем различен от републиканския „National 1834 г.“, който г-н Тиер, изглежда, действително е купил anno* 1846. Впрочем „Dampfboot“ е станал жертва на безотговорна, мошеническа фалшификация. Някакъв безсъвестен негодяй и враг на благите начинания е подпъхнал на редактора няколко броя от „Corsaire-Satan“, и ето „Dampfboot“, като някакъв оракул повтаря bona fide** слуховете, които фигурират в този съвсем неподходящ в морално отношение за вестфалския читател вестник „Dampfboot“ не е могъл да се съмнява в това, че „Corsaire-Satan“ е имал поне същото нравствено достойнство и е бил проникнат от същото съзнание за високото призвание на печата, както и самият той!)

„Дали г-н Тиер, след като направи тази крачка, е преминал към републиканците, ще се види по-късно.“

Честний херуск, ти си взел тази думица „дали“ не от „Corsaire“; cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue!*** — Затова пък той, доверявайки се на „Corsaire“, който защищава свободата на търговията, склонява да приписва такова значение и успех на агитацията за libre échange**** във Франция, какъвто съвсем няма тази агитация.

„Нашите предсказания, че всички промишлени страни ще трябва да тръгнат по същия път и ще трябва да постигнат същите цели, както и Англия . . . изглежда не са съвсем неправилни, тъй като те сега се осъществяват. И ние, „непрактичните теоретици“, види се, също така добре познаваме *действителните отношения*“ (ура!), „както и „практичните хора“, които така се гордеят със своя опит, със своето познаване на практическите условия, и ние дори по-добре преценяваме тези отношения от „практичните хора““.

* — през година. *Ред.*
** — чистосърдечно. *Ред.*
*** — от нея на една миля мирише на Тевтобургска гора! *Ред.*
**** — свобода на търговията. *Ред.*

Нещастни тевтобургски „теоретици“! Вие дори не „познавате“ „действителните отношения на „Corsaire-Satan“! (Тези мили нещица се намират на стр. 479).

Ноемврийски брой.

Франиця. — „Напразно учените си блъскат главата над въпроса, откъде произлизат тези толкова често повтарящи се наводнения. Преди, *по заповед на Академията,* се изсичаха шумящите гори в планините като *причина на злото,* след това тези гори отново се засаждаха, а злото си оставаше“ (стр. 522).

„Напразно“ биха почнали „учените да си блъскат главата“ над това, кое тук е най-голяма глупост: 1) нима вестфалецът мисли, че във Франция Академията може да издава заповеди, по-специално заповеди за сечене на горите; 2) нима той мисли, че горите са били изсечени не за дърва и печалба, а поради наводненията; 3) нима той мисли, че учените си блъскат главата над причините за тези наводнения; 4) нима той мисли, че *горите* някога са били смятани за причина на наводненията, докато във Франция всяко дете знае, че тяхната причина е именно *унищожаването на горите,* и 5) нима той мисли, че горите във Франция се засаждат отново, — при това никъде, както във Франция, не се оплакват така срещу небрежното отношение към горите, срещу все повече засилващото се унищожаване на горите, при което не се грижат за тяхното възпроизвеждане (ср., освен специалните списания, „Réforme“, „National“, „Démocratie pacifique“ и други опозиционни вестници от октомври и ноември 1846 г.). На вестфалския Телец не му върви във всички отношения. Ако слуша „Corsaire-Satan“. — той се обърква; ако пък слуша своя собствен гений, — той също така се обърква.

„Истинският социализъм“ в своята втора степен извърши, както видяхме, велики подвизи на попрището на високата политика. Каква проницателност, какво дълбокомислие в сравнение с предишните отчети за „световните събития“! Какво основно познаване на „действителните отношения“! Но най-важното „действително отношение“ за „Dampfboot“ е положението на кралските пруски офицери. Лейтенант Анеке, който от известно време не слиза от страниците на немския периодичен печат; важният спор в билефелдския музей по въпроса за носенето на шпага; възникващите поради това съдебни процеси за оскърбление на честта и т. н. съставляват главното съдържание на октомврийския и ноемврийския броеве. Ние получаваме също така интересни съобщения за неосъщественото издание на „Deutsche Zeitung“, за загиналото през XVII век френско кралство на просяците, описано от Монтей, и за други също толкова „действителни“ отношения. В промеждутъците от време на време се мярка ту тук, ту там знакът за умножение[164], който напълно представлява още mode simple на „истинския социализъм“ и с най-го-

лямо простодушие натрупва всичките си лозунги: немската теория и френската практика трябва да се обединят; комунизмът трябва да бъде проведен в живота за това, за да може да бъде проведен в живота хуманизмът (стр. 455—458) — и т. н. От време на време у Овена или у самия Телец се промъкват подобни отгласи на миналото, но това ни най-малко не нарушава божествената хармония на „действителните отношения".

Да оставим сега главната част на вестфалската армия, за да проследим маневрите на отряда, който се отдели от нея, окопа се в благословения Вупертал под полата на една масивна Немезида[165]. Отдавна някой си господин Фр. Шнаке в ролята на *Персей* държеше пред публиката във вид на щита на Горгона *„Gesellschaftsspiegel"* — и при това с такъв успех, че не само публиката заспа над *„Gesellschftsspiegel,* но и „Gesellchaftsspiegel" заспа над публиката. Но нашият Персей излезе шегаджия. След като постигна този завиден резултат, той съобщава (последният брой, последна страница): 1) че „Gesellchaftsspiegel" е заспал, 2), че за да се избягнат закъснения в бъдеще, най-добре ще бъде да го получават *по пощата.* Той така си и умря, поправяйки последните си печатни грешки.

Дори това внимание към „действителните отношения" показва, че и тук имаме работа с mode composé на „истинския социализъм". Все пак Овенът и Телецът съществено се различават от нашия Персей. Трябва да отдадем справедливост на Овена и Телеца, че те остават по възможност верни на „действителните отношения", т. е. на отношенията във Вестфалия и изобщо в Германия. Доказателство — приведената по-горе душераздирателна сцена с Овена. Доказателство — прочувствените описания на немския политически живот, които дава Телецът и които ние трябваше да изпуснем. При преминаването на новото гледище те взеха със себе си от mode simple простото, неукрасено еснафство, немската действителност. Що се отнася до ратуването за човека, за немската теория и т. н., това се предоставя на всякакви знакове за умножение и на други второстепенни звезди. С „Gesellschaftsspiegel" става тъкмо обратното. Тук военачалникът Персей се отстранява по възможност от дребнобуржоазната действителност, чието използуване той предоставя на своята свита, а самият, следвайки мита, се издига в ефира на немската теория. Той може да прояви известно пренебрежение към „действителните отношения", толкова повече че стои на много по-определено гледище. Ако непосредствено вестфалските звезди представляват mode composé, то Персей е tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne*. В своя най-смел идеологически полет той обаче

* — най-сложното от всичко, което има в Германия. *Ред.*

винаги стои на „материална база" и тази здрава подоснова му придава такава храброст в борбата, че за нея още много години ще помнят господа Гуцков, Щайнман, Опиц и други видни личности. Но „материалната база" на нашия Персей се състои главно в следното[166]:

1) „Само с премахването на *материалната база* на нашето общество, частната печалба, човек също става друг" (брой X, стр. 53).

Ако mode simple, който така често изказваше тази много отдавнашна мисъл, знаеше само, че частната печалба е материалната база на нашето общество, той би се превърнал в mode composé и под ауспициите* на нашия Персей би водил в пълно благочестие и благопристойност спокоен и смирен живот. Но тъй като самият той не е имал никаква материална база, с него стана това, което е написано у пророка Гьоте:

И ако няма *задница* —
Къде ще седне рицарят?[167]

Колко „материална" е тази база, частната печалба, се вижда между другото от следното:

„Егоизмът, частната печалба" (които значи са тъждествени; следователно „егоизмът" е също *материална* база") „разлага света според принципа: всеки за себе си" и т. н. (стр. 53).

Следователно това е *„материална* база", която „разлага" не с „материални" факти, а с идеални „принципи" — Нищетата, както е известно (ако това е още неизвестно, то Персей сам го разяснява в посочения по-горе пасаж), също е една от страните на „нашето общество". Но, както научаваме, не „материалната база, частната печалба", а, au contraire**,

„трансцендентността е хвърлила човечеството в нищета" (стр. 54 — и трите цитата са взети от една и съща статия).

Нека в такъв случай „трансцендентността" по-скоро освободи нещастния Персей „от нищетата, в която" го е „хвърлила" „материалната база".

2) „Истинската маса я привежда в движение не идеята, а „правилно разбраният интерес" ... В социалната революция ... на егоизма на консервативната партия се противопоставя *по-благородният* егоизъм на жадуващия спасение" (!!) „народ" („жадуващият спасение" народ, който прави революция!) ... „народът се бори именно за своя „правилно разбран интерес" срещу изключителния, груб интерес на частните лица, опирайки се на *нравствената* сила и неуморното старание" (брой XII, стр. 86).

* — предзнаменования. *Бълг. ред.*
** — обратно. *Ред.*

„Правилно разбраният интерес“ на нашия „жадуващ спасение“ Персей, който без съмнение „се опира на нравствената сила и на неуморното страдание“, се състои в това — на „егоизма на консервативната партия да се противопостави по-благородният егоизъм“ на мълчанието, тъй като той „не привежда в движение нито *една* идея без да компрометира при това mode composé на „истинския социализъм“.

3) „Бедността е една от последиците на собствеността, която е частна собственост и която по своята природа има изключващ характер!!“ (XII, 79).

4) *„Какви* асоциации *се имат предвид* тук, *не може да се определи; но ако* авторът *има предвид* егоистичните асоциации на капиталистите, то значи той е забравил важните асоциации на занаятчиите срещу произвола на работодателите“!! (XII, 80).

Персей е по-щастлив. „Не може да се определи“ каква глупост е искал да натрупа той, но ако е „имал предвид“ само стилистичната глупост, той ни най-малко не е „забравил“ и не по-малко „важната“ глупост — логическата. По повод на асоциациите ще споменем още, че на стр. 84 ни се дава разяснение относно „асоциациите в *собствения смисъл,* които издигат съзнанието на пролетариите и създават енергична (!) пролетарска (!!) съвместна (!!!) опозиция срещу съществуващите условия“.

Ние вече отбелязахме по-горе, когато говорихме за господин Грюн, привичката на „истинските социалисти“ да си присвояват неразбираеми разсъждения, като заучават наизуст отделни фрази и лозунги[168]. Mode composé се различава от mode simple само с по-голямото количество на тези стигнали до него по околни пътища и поради това погълнати набързо, несмлени късчета и по отчаяната стомашна колика, която му причинява това. Ние видяхме как у вестфалеца при всяка дума се откъсват от езика му „действителните отношения“, „политикоикономическите въпроси“ и т. н., как безстрашният Персей оперира с „материалната база“, с „правилно разбрания интерес“, с „пролетарската опозиция“. Този последен рицар на Огледалото освен това започна да употребява „феодализма на парите“, който обаче би било по-добре да бъде предоставен на неговия автор — Фурие. Той толкова малко се замисля над този термин, че в брой XII, стр. 78 твърди, че този феодализъм „създава вместо феодалната аристокрация само имуществена аристокрация“, откъдето следва, 1) че „феодализмът на парите“, т. е. „имуществената аристокрация“, *сам се* „създава“ и 2) че „феодалната аристокрация“ не е била „имуществена аристокрация“. След това той твърди на стр. 79, че „феодализмът на *парите“* (т. е. на банкерите — феодализмът, чиито васали са *дребните капиталисти* и *индустралци,* ако продължаваме да използуваме образни изрази) и феодализмът на „промишлеността“ (чиито васали са *пролетариите)* са *едно и също“.*

Към „материалната база“ непринудено се присъединява и следното благочестиво пожелание на рицаря на Огледалото (пожелание, което напомня радостната надежда на вестфалеца, че френската палата на депутатите ще прочете за тяхно, на тевтобуржците, поучение курс от лекции по политическа икономия):

„Но ние трябва да забележим, че от изпратените ни броеве на „Volks-Tribun“ (нюйоркския) досега почти нищо не сме научили ... за *търговията* и *промишлеността* на Америка ... Липса на *поучителни* съобщения за промишлените и политикоикономическите условия в Америка, от които *все пак*“ (нима?) „винаги изхожда социалната реформа“ и т. н. (X, стр. 56).

„Volks-Tribun“, вестник, който иска непосредствено да води популярна пропаганда в Америка, се осъжда следователно не затова, че започва превратно своята работа, а затова, че не снабдява „Gesellschaftsspiegel“ с „поучителни съобщения“ за неща, с които в този вид, както се изисква тук, той няма абсолютно нищо общо. Откакто Персей откри „материалната база“, с която не знае какво да прави, той иска от всекиго разяснение по този повод.

Освен това Персей ни разказва още, че конкуренцията разорява дребната средна класа, че

„разкошът в облеклото ... ушито от *тежки* материали ... е много обременителен“ (XII, стр. 83. — Персей вероятно мисли, че атлазените дрехи тежат толкова, колкото и бронята) — и прочее от този род.

А за да не остава у читателя съмнение в това, кое е „материална база“ за представителите на нашия Персей, в брой X, стр. 53, се казва:

„Господин Гуцков би следвало най-напред да се запознае с *немската* обществена наука, и тогава не биха го смущавали спомените за *забранения френски* комунизъм, за Бабьоф, Кабе ...“,

и на стр. 52:

„*немският* комунизъм иска да обрисува такова общество, в което *трудът* и *насладжението са тъждествени* и вече не са отделени едно от друго чрез *външно възнаграждение*“.

Ние видяхме по-горе в какво се състои „немската обществена наука“, а също и подлежащото на „обрисуване“ общество; при това ние се намерихме съвсем не в най-добро общество.

Що се отнася до съратниците на рицаря на Огледалото, в тях намери своето „обрисуване“ едно извънредно скучно „общество“. По едно време те взеха върху себе си ролята на провидение за немския бюргер и селянин. Нито един покривач не падна от покрива, нито едно дете не падна във водата — без знанието и въпреки желанието на „Gesellschaftsspiegel“. За щастие на „Dorfzeitung“, за който тази конкуренция ставаше опасна, братството на Огледалото

скоро прекрати тая уморителна дейност: един след друг членовете на братството заспаха от изнемога. Напразно бяха използувани всички средства, за да ги раздрусат, за да влеят нови сили в списанието; действието на щита на Горгона — неговата способност да превръща в камък — се отрази и върху сътрудниците; работата свърши с това, че нашият Персей със своя щит и със своята „материална база" се оказа усамотен — „един между труповете с любяща душа"[169]; невъзможната талия на масивната Немезида се превърна в развалини, и „Gesellschaftsspiegel" прекрати своето съществуване.

Мир на праха му! А ние през това време ще направим завой и ще потърсим по съседство в северното полукълбо друго, по-светло съзвездие. Насреща ни блести със сияйната си опашка Ursa Major*, *голямата мечка* или мечешкия майор Пютман, по прякор Седмозвездие, тъй като той винаги се явява в числото седем, за да запълни изискваните двадесет коли[170]. Храбър боец! Дотегнало му да стои на четири крака на небесната карта и ето че най-после се изправи на задните си лапи и се въоръжи, както е казано: облечете се в мундира на характера и с ремъка на убежденията, поставете на раменете си еполетите на високопарността, наложете триъгълната шапка на въодушевлението и украсете Вашите мъжествени гърди с ордена за самопожертвуване трета степен, закачете ножа на омразата към тираните и обуйте краката си в готовността да водите пропаганда с възможно най-малки производствени разноски. Нашият майор се явява в тъй живописно одеяние пред своя батальон, изважда шпагата, командува: мирно! — и държи следната реч:

Войници! От висотата на издателската витрина гледат към нас четиридесет луидора! Огледайте се наоколо, героични защитници на „всеобхватната обществена реформа", виждате ли слънцето? Това е слънцето на Аустерлиц, което ни предвещава победа, войници!

„Ние черпим безстрашие и решителност да издържим докрай от съзнанието, че се борим *само* за *бедните* и *клетниците,* за *измамените* и *отчаяните.* Няма нищо *половинчато* в това, което защищаваме, нищо *неясно"* (има по-скоро нещо изцяло и напълно объркано) „в това, което искаме, и затова ние сме непоколебими и въпреки всичко, завинаги верни на *народа, на потиснатия народ")* („Rheinische Jahrbücher", т. II, Предговора).

На рамо! — Мирно! — На караул! — Да живее новият обществен строй, който ние поправихме по Бабьоф в XIV глави и в 63 точки на полевия устав!

„В края на краищата, разбира се, е съвсем безразлично дали ще бъде така, както предполагаме, но все пак няма да бъде иначе, както мисли врагът, ина-

* — Голямата мечка. *Ред.*

че, както е било досега! Всички подли наредби, които спомагаха с гнусните си дела в продължение на векове за гибелта на народите и хората, ще загинат!“ („Rheinische Jahrbücher“, II, стр. 240).

Дявол да го вземе! Мирно! — На ръка! Наляво, кръгом! При нозе! Барабан! Напред! — но мечката по своята натура е истинско германско животно. След като предизвика с тази реч всеобщо бурно ура и като извърши по този начин едно от най-смелите деяния на нашия век, тя се разполага по домашному и дава простор на мекото си, любвеобилно сърце в протяжна нежна елегия за „лицемерието“ („Rheinische Jahrbücher“, II, стр. 129—149). В нашето прогнило, открай докрай изядено от червоточината на користолюбието време има — уви! — индивиди, в чиито гърди не бие пламенно сърце, чиито очи никога не се замъгляват от сълзата на съчувствието, в празния череп на които още нито веднъж не е блеснала ослепителната мълния на лъчезарното човешко въодушевление. О, читателю! Ако Ти видиш такъв човек, дай му да прочете „Лицемерието“ на голямата мечка, и той ще ридае, ридае, ридае! Той ще види колко е беден, нищожен и гол, защото, бил той теолог, юрист, медик, държавен деец, търговец, метач или вратар — той ще намери тук за всяко съсловие специално разкриване на особеното, свойствено на дадено съсловие лицемерие. Тук той ще види как лицемерието се гнезди навсякъде, ще види особено „какво тежко проклятие е лицемерието на юристите“. Ако това не го доведе до покаяние и поправяне, той не е заслужил да се роди във века на голямата мечка. Действително човек трябва да бъде честна, „неизпечена“, както казват англичаните, *мечка,* за да чувствува така на всяка крачка лицемерието на злонравния свят. Накъдето и да се обърне голямата мечка, тя навсякъде се натъква на лицемерие. С нея работата стои така, както с нейния предшественик в „Парка на Лили“[171]:

Но ето ме на кръстопътя
Отвсякъде долита смях
Аз виждам паети и блясък.
И бягам надалеч от тях,
Не искам аз,
Скимтя —
Но, ей ме пак на кръстопътя
И пак навсъде се оглеждам,
Скимтя и изведнаж
Завивам заднешком от кръстопътя
И пак накрая се завръщам там.

Напълно естествено, защото как да се избегне лицемерието в нашето развалено до основи общество! Но това е тъжно!

„Всеки може да бъде medisant, süffisant, perfid, maliziös* и всичко каквото желае, защото е намерена *подобаваща* форма“ (стр. 145).

* — злословен, горд, вероломен, коварен. *Ред.*

Можеш положително да се отчаеш, особено ако си Ursa Major!

„Уви! Осквернено от лъжата е и *семейството* ... нишката на лъжата преминава през семейството и се предава по наследство от поколение на поколение."

И горко, трижди горко на главите на семейства в немското отечество!

Тя изведнаж започва да беснее
През ноздрите излиза мощният ѝ дъх,
И вижда се природата ѝ дива —

и Ursa Major отново се изправя на задните си лапи:

„Бъди проклето, себелюбие! В какъв страшен вид витаеш ти над главите човешки! С твоите черни криле, с пронизителното си гракане ... проклятие на себелюбието! ... Милиони и милиони бедни роби ... плачещи и ридаещи, оплакващи се и роптаещи ... Проклятие на себелюбието! ... Проклятие на себелюбието! ... Шайка от жреци на Ваала ... Чумно дихание! ... Проклятие на себелюбието! ... Чудовище на себелюбието ..." (стр. 146—148).

Не свикнал да работя,
Аз стържа твърдия си тил.
И всякое дръвце ми се присмива!
Роптая пред поляната крикетна
С трева, подстригана кокетно;
Но буксът нос показва ми в ответ,
. . . .
Най-после, изтерзан аз лягам, где шуртят
Изкуствените водопади.
Лежа и стена полумъртъв, сълзи лея,
Но жалбите ми чуват там
Сал мраморните Ореади!

Но най-голямото „лицемерие" на цялата тази иеремиада се състои в това — да издава подобни словоизвержения, слепени от плоски белетристични фрази и романтични спомени, за описание на „лицемерието" на съвременното общество и да дава вид, че яростно се възмущава в интерес на страдащото човечество по повод на това плашило.

Който е малко или много запознат с небесната карта, знае, че Ursa Major поддържа там задушевен разговор с един много скучен по външност индивид, който води вързани няколко хрътки и се нарича *„Волопас"*. Този разговор се възпроизвежда на звездното небе на „истинския социализъм" на стр. 241—256 от „Rheinische Jahrbücher", т. II. Ролята на Волопас взема самият този господин Земиг, за чиято статия „Социализъм, комунизъм, хуманизъм" вече ставаше дума по-горе. Обръщайки се към него, ние се оказваме в *саксонската група,* най-важното светило на която е той, защото той именно написа едно томче за „саксонските работи". Относно това

томче Ursa Major в пасажа, който приведохме, доброжелателно ръмжи и „с могъщо задоволство“ привежда цели страници от там. Тези цитати са достатъчни, за да се характеризира цялата книжка, и това е толкова по-намясто, тъй като в чужбина съчиненията на Волопас не могат да се доставят.

Макар че в „саксонските работи“ Волопас слиза от висотата на своята спекулация до „действителните отношения“, все пак той, с цялата си саксонска група, също както и Ursa Major, принадлежи духом и телом към mode simple на „истинския социализъм“. Изобщо mode composé се изчерпва с вестфалците и братството на Огледалото, по-специално с Овена, Телеца и Персей. Ето защо саксонската и всички други групи представляват само по-нататъшно развитие на вече характеризирания по-горе *прост* „истински социализъм“.

Волопас като бюргер и като човек, който ни дава описание на немско-конституционната образцова държава, преди всичко насъсква една от своите хрътки срещу *либералите.* Ние няма защо да се занимаваме с тази клокочеща филипика, тъй като всички подобни тиради на „истинските социалисти“ не са нищо друго освен плоска *преработка по немски маниер* на критиката на френските социалисти върху същия предмет. С Волопас работата стои точно така, както с капиталистите: той владее, да употребим собствените му думи, „продуктите, които са произведени от работниците“ на Франция и от техните литературни представители, владее „по силата на *сляпото наследяване* на чужди капитали“ („Rheinische Jahrbücher“, II, стр. 256). Той дори не е преработил тези продукти по немски маниер, защото това беше вече направено от други преди него (ср. „Deutsches Bürgerbuch“, „Rheinische Jahrbücher“, I и т. н.). Той само умножи това „сляпо наследство“ с няколко прояви на не просто немска, а на специално саксонска „слепота“. Така той смята (пак там, стр. 243), че либералите се изказват за „публично съдопроизводство с цел да използуват съдебната зала за своите упражнения в риторични декламации!“ Така че Волопас, въпреки своето усърдие срещу буржоата, капиталистите и т. н., вижда в либералите не толкова самите тях, колкото платените от тях слуги, *адвокатите.*

Резултатът от остроумните изследвания на нашия Волопас върху либерализма заслужава внимание. Никога още „истинският социализъм“ не е изказвал така решително своята политически-реакционна тенденция.

„Но вие... пролетарии... които тази либерална буржоазия някога е привела в движение, като ви склони към безредици (помнете 1830 г.), бъдете предпазливи! Не я поддържайте в нейните стремежи и борба... нека тя се бори сама. Това, което тя крои... е само в неин интерес. Но преди всичко

никога не вземайте участие в политически революции, които винаги изхождат само от недоволното малцинство, което събаря господствуващата власт от властолюбие и се стреми да заграби властта в свои ръце!“ (стр. 245, 256).

Волопас има най-законно право на благодарност от кралското саксонско правителство — то може да му даде за награда най-малкото Rautenkrone[172]. Ако би било възможно да се допусне, че немският пролетариат ще последва неговия съвет, то феодално-дребнобуржоазно-селско-бюрократичната образцова държава Саксония би била задълго в безопастност. На Волопас му се струва, че това, което е добро за Франция и Англия, където буржоазията *господствува,* трябва да бъде добро и за Саксония, където буржоазията далеч още не господствува. Впрочем, за това, че дори в Англия и Франция пролетариатът не може да стои равнодушен към въпросите, които преди всичко изразяват, естествено, само някой интерес на буржоазията или на определена нейна фракция — за това Волопас може всекидневно да прочете в тамошните пролетарски вестници. Такива въпроси между другото в Англия са премахването на държавната църква, така нареченото equitable adjustment* на националния дълг, преките данъци; във Франция — разпростирането на избирателните права върху дребната буржоазия, отменяването на градските налози и т. н.

В края на краищата цялото саксонско „хвалебно свободомислие е празен звук ... безплодна кавга“ — не затова, защото така нищо няма да бъде постигнато и буржоазията няма да може да направи нито крачка напред, а защото „вие“, либералите, „нямате никаква възможност да изцерите коренно това болно общество“. Стр. 249. Те толкова по-малко могат да направят това, защото дори не смятат, че обществото е болно.

Но, доста за това. На стр. 248 Волопас пуща втората икономическа хрътка.

В Лайпциг ... „възникнаха цели *нови* части на града“ (на Волопас са известни такива части на града, които „възникват“ *не като „нови“,* а от самото начало — *като стари).* „Но при това в жилищния въпрос се разкри тежка несъразмерност, тъй като излезе, че няма квартири срещу известен (!) среден наем. Всеки, който строи дом, се стреми към висок наем“ (! трябваше да каже — *висок квартирен* наем), „вследствие на което неговият дом е достъпен само за семейства, които имат голямо домакинство; вече поради липсата на други квартири едно или друго семейство е принудено да наема по-голяма квартира, отколкото му е нужно и отколкото му позволяват средствата. *Така че* растат дълговете, съдебните описи на имуществото, протестите на полици и т. н.!“ (тази „!“ заслужава втора (!)). *„С една дума, средната класа буквално е обречена на изтласкване.“*

---

* — справедливо уреждане. *Ред.*

Можем само да се чудим на примитивната простота на тази икономическа хрътка. Волопас вижда, че дребната буржоазия на просветения град Лайпциг се разорява, от наша гледна точка, по извънредно забавен начин. „В наши дни, когато всички различия в човешкия род се заличават“ (стр. 251), това явление би трябвало да радва и него, но то, напротив, го огорчава и го заставя да търси причините. Той намира тези причини в злостния умисъл на спекулантите-строители, които срещу прекалено висок квартирен наем се стараят да настанят всеки дребен бакалин в дворец. Лайпцигските „строители“, както ни повествува Волопас на крайно безпомощен и объркан саксонски език — немски не можем да го наречем, — са над всички закони на конкуренцията. Те строят по-скъпи квартири, отколкото е нужно за техните наематели, те се равняват не по състоянието на пазара, а по „високия наем“. И докато във всяко друго място това би ги довело до даване квартири в своите домове на понижена цена, в Лайпциг те успяват да подчинят пазара на своя bon plaisir* и да заставят наемателите да се разорят с висок квартирен наем! Волопас е взел мухата за слон, временното несъответствие между търсенето и предлагането на жилищния пазар — за постоянно състояние, дори за причина за разоряването на дребната буржоазия. Но подобно простодушие може да бъде простено на саксонския социализъм, докато той още „върши работа, достойна за Човека, и за която Хората ще „го“ благославят“ (стр. 242).

Ние вече знаем, че „истинският социализъм“ е голям ипохондрик. При това би могло да се надяваме, че Волопас, който прояви в първия том на „Rheinische Jahrbücher“ такава очарователна смелост на съждение, ще се излекува от тази болест. Нищо подобно. На стр. 252, 253 Волопас пуща следващата скимтяща хрътка и с това довежда до екстаз Ursam Majorem:

„Дрезденският стрелкови празник... е народен празник, и още неуспели да се озовем на ливадата, насреща ни запищяха латерните на слепите, които конституцията не прави сити... раздадоха се панаирджийските подсвирквания на „артистите“, които с извъртане на членовете си, забавляваха обществото, самото устройство на което е чудовищно и отвратително извъртяно.“

(Когато въжеиграчът застава надолу с главата, за Волопас това означава съвременния преобърнат с дъното нагоре свят; мистичният смисъл на въртенето на колелото е банкрут; тайната на жонглирането с яйца — кариера на „истински социалистическия“ писател, който въпреки всички „извъртания“, понякога може да се спъне и да изпоцапа с жълтък цялата си „материална база“; латерната — това е конституцията, която не прави хората сити, бара-

*— произвол. *Ред.*

банът е свободата на печата, която не прави хората сити, лавката със стари вехтории е „истинският социализъм", който също не прави хората сити. Потънал в тази символика, Волопас въздиша и се промъква през тълпата и стига в края на краищата, както по-рано — Персей, до гордото чувство, че той е „с любяща душа сам между чудовищата".)

„А там в палатките собствениците на вертепи вършат безсрамното си дело" (следва дълга тирада) ... „Проституция, чумаво чудовище, ти си последният плод на нашето съвременно общество" (не винаги *последен,* може допълнително да се появи и извънбрачно дете) ... „Аз бих могъл да разкажа история, как една девойка се хвърли в краката на чужд човек..." (следва историята) ... „аз бих могъл да разкажа цели истории, но не, аз не искам" (работата е там, че той току-що ги разказа) ... „Не, *то,* обществото, не скърби над нещастните жертви на лишенията и съблазънта, но *то,* може би, влачи към съдийското кресло иаглите сводници... не, не, и не тях! Те правят същото, както всички останали, те търгуват, както всички търгуват" и т. н.

По този начин „истинският социалист" свали вината от всички индивиди и я струпа върху неприкосновеното „общество". Cosi fan tutti[173] и, в края на краищата, въпросът е само за това, да бъдем в приятелски отношения с целия свят. Най-характерната страна на проституцията — на проституцията като най-нагледна, непосредствено засягаща самото тяло, експлоатация на пролетариата от буржоазията, тази нейна страна, където „пораждащата действия болка в сърцето" (стр. 253) със своята морална просяшка чорбица банкрутира и където започва страстта, жадуваща за отмъщение, класовата омраза — тази страна е непозната на „истинския социализъм". Напротив, в проститутките той оплаква загиналите бакалски продавачки и дребните шапкарки и шивачки, в лицето на които вече не може да се възхищава от „венеца на творението", от „чашките на цветята, пропити с аромата на най-светите и сладостни чувства". Pauvre petit bonhomme!*

Цветът на саксонския социализъм — това е малкият седмичен лист под название *„Veilchen.* Листа на *невинната* съвременна критика"[174]. Редактор-издател Г. Шлюсел в Баутцен. Теменугите по този начин се оказват по същество иглика**. Тези нежни цветенца са описани по следния начин в „Trier'sche Zeitung"[175] (12 януари т. г.) от лайпцигския кореспондент, който принадлежи към същата компания:

„В лицето на „Veilchen" ние можем да приветствуваме прогреса, развитието в саксонската художествена литература; колкото и млад да е този орган, той с

* — Жалък наивник! *Ред.*

** — Игра на думи: „Schlüselblume" („иглика") може да значи също „цвете на Шлюсел". *Ред.*

всички сили се стреми да примири старата саксонска политическа половинчатост със социалната теория на съвременността.“

„Старата саксонска половинчатост“ още не е достатъчно половинчата за тези архисаксонци — те трябва да я разредят наполовина с „примирение“. Извънредно „невинно“!

Ние видяхме само една единствена от тези теменуги. Но

Съсредоточена и скромна —
Тя *кротката* бе теменужка[176].

Приятелят Волопас в този брой — първи през 1847 г. — слага в краката на „невинните съвременни“ дами, в знак на поклонение, няколко прилизани стихчета. Между другото в тях се казва:

О, омраза към тираните! Как твоите *бодли*
Всичко *украсяват* — и дори *сърцата нежни* на жените —

сравнение, смелостта на което засега е „украсила“ може би „нежното сърце“ на нашия Волопас с „бодлите“ на угризенията на съвестта.

„Горят не само от *шеги любовни*“ —

та нима Волопас, който, наистина, *„би могъл* да разкаже цели истории“, но не *„иска“* да направи това, защото *вече* ги е разказал, който не говори за никакви други „бодли“, освен за бодлите на „омраза към тираните“ — нима този порядъчен и образован човек е действително в състояние да застави *„да горят“* „чудните страни“ на жените и девойките от двусмислени „любовни шеги“?

Горят не само от шеги любовни,
Тез чудни бузи горят
На свободата в плама свещен и лъчезарен,
Свежи като рози и погледа ласкаят.

„Пламът на свободата“ е, разбира се, лесно да бъде различен по неговата по-целомъдрена, прилична, „светла“ окраска от тъмночервения плам на „любовните шеги“; това е особено лесно за човек като Волопас, който умее да различава „бодлите на ненавистта към тираните“ от всички други „бодли“.

„Veilchen“ веднага ни дава възможност да се запознаем с една от красавиците, чието „нежно сърце“ е „украсено с бодилите на омразата към тираните“ и „чудните страни“ на която „горят на свободата в плама“. А именно: *Андромеда* на „истински социалистическото“ звездно небе (фройлайн Луиза Ото) — тази прикована за скалата на противоестествените обстоятелства съвременна жена, около която бушуват стари предразсъдъци — дава „невинна съвременна критика“ на поетическите произведения на Алфред Майснер.

Това е наистина своеобразно, но очарователно зрелище: тук се борят нежната срамежливост на немската дева с преливащото възхищение — възхищението от „царя на поетите“, който накара да трепнат най-дълбоките струни на женското сърце и извлече от тях звуци на възторг, граничещи с по-дълбоки и нежни усещания, звуци, които с невинната си откровеност са най-добрата награда за певеца. Да чуем в цялата им наивна непосредственост ласкателните признания на девствената душа, за която е неясно още много нещо в този свят, изпълнен със злини. Да чуем, като помним при това, че за чистите души всичко е чисто.

Да, „дълбоката задушевност, която лъха от стиховете на Майснер, може само да се почувствува, но не може да се разясни на този, който не е способен да чувствува това. Тези песни са златен отблясък на горещия пламък, който запали поетът на олтара на свободата, принасяйки в жертва светинята на своето сърце. Този отблясък, чието сияние ни кара да си спомним думите на Шилер: потомците ще минат край този писател, който не беше нещо *повече* от своето творение. Тук ние чувствуваме, че този поет *сам* е още *повече*, от своите прекрасни песни“ (разбира се, фройлайн Андромеда, разбира се), „че в него има нещо *неизразимо*, нещо *„което стои над всяка видимост“*, както казва Хамлет“. (О, ти, изпълнен с предчувствие ангел![177]) „това *нещо* е онова, което го няма у мнозина нови певци на свободата — то съвсем липсва например у Хофман фон Фалерслебен и Пруц“ (нима това е действително така?), „отчасти и у Хервег и Фрайлиграт; може би, това *нещо* е геният“.

Може би, това е *„бодилът“* на Волопас, прекрасна фройлайн!

„Разбира се — казва се в същата статия, — критиката има свои задължения, но тя ми изглежда твърде *дървена* по отношение на такъв поет.“

Колко девствено! Разбира се, младата, чиста, моминска душа трябва „да изглежда“ на себе си „много дървена“ в сравнение с поета, у когото има толкова чудесно „нещо“.

„Ние четем по-нататък, и по-нататък, до последния стих, който би трябвало да остане завинаги в паметта на всички нас:

И все пак идва най-подир...
Тоз ден...
Ръка в ръка народите усмихнати стоят,
Подобно на *деца* в небесните чертози,
И след чашата те нова чаша вдигат,
Чашата на *любовта* на пира
На *любовта* народна...“

След това фройлайн Андромеда потъва в многозначително мълчание — „ръка в ръка, подобно на деца“. Ние няма да я тревожим.

Нашите читатели вероятно ще пожелаят след това да се запознаят по-отблизо с царя на поетите *Алфред Майснер* и неговото „нещо“. Той е *Орион* на „истински социалистическото“ звездно небе и наистина не позори положението, което заема. Препасан с бле-

стящия меч на поезията, обвит в „плаща на своята скръб“ (стр. 67 и 260 от „Стихотворенията“ на А. Майснер, 2 издание, Лайпциг, 1846), той с нервна ръка размахва тоягата на загадъчността, поваляйки победоносно всички противници на правото дело. По петите му, като *Малкото Куче,* върви някой си *Мориц Хартман;* в защита на правото дело той също така издава енергично джавкане под заглавие: „Чаша и меч“ (Лайпциг, 1845). Говорейки на земен език, ние ще кажем, че попадаме с тези герои в местност, която още отдавна е давала на „истинския социализъм“ многобройни и силни набори, а именно — *бохемските гори.*

Първият „истински социалист“ в бохемските гори беше, както е известно, Карл Моор. Той не успя да доведе докрай делото на възраждането; неговото време не го разбра, и той сам се предаде в ръцете на правосъдието. Орион—Майснер реши да върви по стъпките на този благороден човек и — поне в сферата на духа — да приближи до целта неговото възвишено деяние. В тази работа на него, на *Карл Моор Втори,* му помага, изпълнявайки ролята на честен Швайцер, споменатият по-горе Мориц Хартман, Canis minor*, който възхвалява в елегични стихове бога, краля и отечеството, проливайки сълзи на признателни спомени на гроба на добряка император Йосиф. Що се отнася до останалата шайка, ще забележим само, че нито един от тях, както изглежда, досега не е проявил достатъчно разсъдък и остроумие, за да вземе върху себе си ролята на Шпигелберг[178].

Още от пръв поглед се вижда, че Карл Моор Втори не е обикновен човек. Той е учил немски език в школата на Карл Бек и поради това се изразява с повече от източната пищност на речта. Неговата вяра е „пеперуда“ (стр. 13), сърцето — „цвете“ (стр. 16), по-късно — „пустинна гора“ (стр. 24), най-после — „ястреб“ (стр. 31). Вечерното небе в неговата представа (стр. 65) е

Багрено и. мъртво, сякаш очна падина,
Но без очи, без блясък и душа.

Усмивката на неговата възлюблена е „дете на земята, което се приласкава към божиите деца“ (стр. 19).

Майснер се различава от обикновените смъртни много повече с безмерната мирова скръб, отколкото с високопарната си образна реч. В това отношение той е истински син и приемник на Карл Моор Първи, когато на стр. 65 казва, че „безумната мирова скръб“ е едно от първите изисквания, които се предявяват към всеки „спасител на света“. И действително, по отношение на мировата скръб Орион-

---

* Малкото куче. *Ред.*

Моор надминава всичките си предшественици и конкуренти. Да чуем самия него:

„Разпънат от скръб, аз бях мъртъв“ (стр. 7). „Това сърце, *посветено на смъртта“* (стр. 8). *„Мрачен* е моят дух“ (стр. 10). У него *„древната печал* тъгува в пустинни дебри на сърцето“ (стр. 24). „Би било по-добре *съвсем да не се раждам,* но и смъртта е хубава“ (стр. 29).

И теб сърце в горчив и страден час
Светът студен те в суета забрави,
Как ти си *неизказано жалко* —
Признай с бледите си устни (стр. 30).

На стр. 100 у него „кърви текат“ от „скрити рани“, на стр. 101 той в интерес на човечеството се чувствува толкова зле, че „за да не му се пръснат гърдите“, е принуден да притисне ръце към тях „като клещи“, а на стр. 79 той е простреляи жерав, който не може да отлети през есента с братята си на юг и който „със своите пронизани от куршум крила“, се мята в храсталака, „бие с пищната, обагрена от кърви перушина“. Откъде е цялата тази скръб? Нима всички тези жалби са обикновена вертеровска любовна мъка, умножена от личните страдания на нашия поет? Ни най-малко. Нашият поет трябваше наистина много да изстрада, но той успя да открие някаква обща страна във всичките си страдания. Той често сочи например на стр. 64, че жените неведнаж са си правили лоша шега с него (обикновена съдба на немците, особено на поетите), че е изпитал много горчивини в живота; но всичко това му доказва само негодността на света и необходимостта да бъдат изменени обществените отношения. В негово лице страдал не Алфред Майснер, а човечеството и поради това от всичките си скърби той прави само извода, че е голямо изкуство и тежко бреме да бъдеш човек.

През цял живот, сърце, учи се тук (в пустинята), да влачиш бодро
Теглото на *човешко битие*' (стр. 66).
О, сладка мъка, о скръб, която щастие навява,
О, болка сладостна — да бъдеш человек (стр. 90).

Една толкова благородна скръб може да разчита в нашия безчувствен свят само на равнодушие, на оскърбителен отпор и на присмех. Карл Моор Втори се убеждава в това от собствен опит. По-горе ние видяхме, че го „забравя студеният свят“. В това отношение той действително си изпаща много зле:

От присмеха студен човешки, за да се спася,
Тъмница си издигнах хладна като гроб (стр. 227).

Той се опитва още веднаж да се ободри:

Ти, бледен лицемер, хулител, посочи ми
Такава скръб, коя сърце ми не прониза,
Или висока страст, в чийто пламък аз не съм горял (стр. 212).

Но все пак му става твърде тежко, той се отдалечава от света, отива на стр. 65 „в пустинята“ и на стр. 70 — „в пустинни планини“. Съвсем както Карл Моор Първи. Тук ручеят му разяснява, че тъй като целият свят страда — например разкъсаното от орел агне страда, соколът страда, тръстиката, стенейки под поривите на вятъра, страда, — то „колко нищожни са мъките на човека“, и поради това на човека не му остава нищо друго освен „с ликуване да загине“. Но тъй като му се струва, че „ликуването“ не се излива от дълбините на неговото сърце, а гибелта не го задоволява напълно, той тръгва на кон, за да слуша „гласа на степта“. Обаче тук той си изпаща още по-зле. Три тайнствени конника един след друг се приближават към него и с доста жестоки думи го съветват да се остави да го погребат:

„Наистина, я по-добре
.... се зарови в окапалите листи
Умри ти под тревата, под влажната земя“ (стр. 75).

Това е венецът на неговите страдания. Хората го отблъсват заедно с неговите скърби, той се обръща към природата, но и тук среща само недоволни лица и груби отговори. И след като страданието на Карл Моор Втори достатъчно ни дотегна с „пищната, обагрена в кърви перушина“, ние намираме на стр. 211 сонет, в който поетът смята за нужно да се оправдава:

...*безмълвно, предпазливо* аз отново
влача цялата си болка и жилàта на безбройни рани,
И *жалбите напразни* устата ми отдавна *не понася,*
И опитът ми страшен *няма сили да възхвали!!*

Но „спасителят на света“ трябва да бъде не само страдалец, но и *безумец*. Ето защо „в гърдите му бушува *безумен* порив на страстта“ (стр. 24); когато той обича, „слънцата му ярко пламтят“ (стр. 17), неговата „любов е *блясък на мълния,* неговата поезия е *буря*“ (стр. 68). Ние скоро ще имаме пример за това, колко безумно е това безумие.

Да прегледаме набързо няколко социалистически стихотворения на Орион-Моор.

От стр. 100 до стр. 106 той разперва „пищната си, обагрена с кърви перушина“, за да може, летейки да обхване с поглед бедствията на съвременното общество. Той бясно се носи по улиците на Лайпциг в припадък на „безумна мирова скръб“. Около него е нощ, нощ цари и в неговото сърце. Най-после той се спира. Тайнствен демон се приближава до него и го пита с тон на нощен страж: какво търси така късно на улицата? Карл Моор Втори, който в тази минута е зает да стиска с „клещите“ на ръцете си своя „готов да

се пръсне" гръден кош, неподвижно устремява към демона „пламтящите слънца" на очите си и най-после се разразява с думите (стр. 102):

Пробуждайки се от звездната нощ на моята вяра,
Аз виждам толкоз много на духа в света:
Тоз, който бе измъчен на голгота,
Не е донесъл още на света спасение.

Ето „колко много" вижда Карл Моор Втори! Кълнем се в „пустинните дебри" на сърцето, в „плаща на скръбта", във великата трудност на задачата да бъдеш човек, кълнем се в пронизаните от куршум крила на нашия поет и във всичко изобщо, което е свято за Карл Моор Втори — не си струваше той да лети нощем по улицата, рискувайки да му се пръснат гърдите, да получи възпаление на белите дробове и да призовава някакъв особен демон, и всичко това, за да ни съобщи най-после това откритие! Но да чуем по-нататък. Демонът не иска да се успокои с това. Тогава Карл Моор Втори разказва как една паднала жена го хванала за ръката и предизвикала у него всевъзможни мъчителни размишления, които в края на краищата излезли на повърхността в следното обръщение:

Жена! Виновно е за твоето нещастие
Жестокосърдието на това общество!
Ти легна като бледа, скръбна жертва
На порочния езически (!!) олтар,
Та непорочността на другите жени
Неопетнена да остане.

Демонът, който сега излезе най-обикновен буржоа, не се съгласява с изказаната в тези редове, напълно достойна за „истинския социализъм", теория на проституцията и привежда много просто възражение: всеки е ковач на своето щастие, „всеки сам е виновен за своята вина", и други буржоазни фрази; той отбелязва: „обществото е празен звук" (той вероятно е чел Щирнер) и иска Карл Моор да продължава разказа си. Последният казва, че е видял жилищата на пролетариите и е слушал плача на децата.

Там на майката в посърналата гръд
Не остана капка сладко мляко.
Там деца умираха невинно.
И *все пак* (!!) естеството чудодейно
От алената кръв създава в гърдите
На млякото белеещите капки.

Който е видял това чудо, предполага той, не трябва да скърби, макар и да не може да вярва, че Христос е направил вино от водата. Изглежда, че историята със сватбата в Кана е направила нашия

поет много благосклонен към християнството. Мировата скръб става тук толкова дълбока, че Карл Моор Втори губи способността да говори свързано. Демоничният буржоа се опитва да го успокои и му предлага да продължава своя разказ:

Посърнали, явиха се пред мен децата,
Там где комини бълват дим,
Где в огън мощни колела
Бият тактовете на много тежък танц.

Интересно е да се знае къде е била тази фабрика, в която Карл Моор Втори е видял „колела в огън" и отгоре на това „биещи" тактовете на *танец!* Тази фабрика може да бъде само онази, където са се фабрикували стиховете на нашия поет, които също „бият тактовете на тежък танц". — След това се разказва нещо за положението на фабричните деца. Това удря по джоба на демоничния буржоа, който без съмнение е и фабрикант. Той дори се вълнува и възразява, че всичко това е глупост, че пролетарски деца — това е сбирщина от дрипльовци, които ни най-малко не ни интересуват, че геният никога още не е загивал заради такива дреболии, че изобщо отделната личност няма значение, важното е цялото *човечество,* а то ще се оправи и без Алфред Майснер. Нуждата и нищетата — такава е орисията на хората, и при това

Туй що творецът зле създал е,
Човек не би могъл да го поправи.

След това той изчезва, като оставя нашия огорчен поет в самота. Поетът клати объркaната си глава и не може да измисли нищо по-добро, освен да си отиде у дома и да предаде дословно всичко това на хартията, а след това — да го напечата.

На стр. 109 „някакъв бедняк" иска да се удави; Карл Моор Втори великодушно го задържа и го пита за причините. Беднякът разказва, че много е странствувал по света:

Где кърваво (!) на Англия комините горят,
В тъга аз видях новий ад —
Той *тъп* и *ням* е — видях нови жертви.

Беднякът е видял странни неща в Англия, където във всеки фабричен град чартистите развиват по-голяма дейност, отколкото всички политически, социалистически и религиозни партии в цяла Германия взети заедно. Изглежда, че самият той е бил „тъп и ням".

И после, до Франция доплувал,
Аз видях във *ужас* и *страх,*
Сякаш лава в горящия прах,
Бушува приливът на масите работни.

„Бедняк“, това той „видял в ужас и страх“! Така че той навсякъде вижда „борба на бедните и богатите“, самият той е „един от илотите“ — и тъй като богатите не искат нищо да слушат, а „денят на тържеството на народа е още така далеч“, той смята, че не му остава нищо друго освен да се хвърли във водата. — И Майснер, смазан от силата на тези доводи, го пуща. „Прощавай, аз няма да Те задържам повече!“.

Нашият поет е направил добре, че е оставил спокойно да се удави този тъп страхливец, който нищо не е видял в Англия, който се е ужасил и изплашил от пролетарското движение във Франция и който е толкова подъл, че не се е присъединил към борбата на своята класа срещу нейните потисници. Този субект все едно не е бил годен за нищо друго.

На стр. 237 Орион-Моор се обръща с тиртейски химн „към жените“. „Сега, когато мъжете страхливо грешат“, той предлага на светлокъдрите дъщери на Германия да се вдигнат и „да провъзгласят словото на свободата“. Нашите нежни блондинки нямаше нужда да чакат тази покана, публиката „в ужас и страх“ видя примери за това, на какви възвишени деяния са способни жените на Германия, щом започват да носят панталони и да пушат цигари.

Да видим сега, след тази критика, на която нашият поет подложи съществуващото общество, какви са неговите pia desideria* в социално отношение. Ние намираме на самия край написано в насечена проза „Примирение“, което е нещо повече от подражание на „Възкресение“, поместено накрая на сборника от стихотворения на К. Бек. В „Примирение“, между другото се казва:

„Човечеството живее и се бори не затова, защото дава живот на отделни хора. Самото човечество е *един* човек.“ Вследствие на това нашият поет, „отделният човек“, разбира се, „*не* е човек“. „Но ще дойде то, времето . . . тогава човечеството, месия, бог, който се разкрива в човечеството, ще се вдигне“.... Но този месия ще дойде само „след много хилядолетия, новият спасител, който ще *проповядва*“ (да действуват той ще предостави на другите) „разделение на труда, братски равномерно за всички деца на земята“ . . . и тогава „палешникът, символът на земята, осенена от духа . . . знак на дълбоко почитание . . . ще се вдигне, сияещ, увенчан с рози, *дори по-прекрасен* от древния християнски кръст“.

Това, което ще стане след „много хилядолетия“, за нас собствено казано е доста безразлично. Затова ние няма защо да разследваме дали хората, които ще съществуват тогава, ще мръднат поне един дюйм напред благодарение на „проповедите“ на новия спасител, дали те изобщо ще пожелаят да слушат някакъв „спасител“ и дали братската теория на този „спасител“ ще бъде изпълни-

* — благи пожелания. *Ред.*

ма или пък я заплашва банкрут. Този път нашият поет не „вижда“ „толкова много“. Интересното в този откъс е само благоговейното коленопреклонение пред светинята на бъдещето, пред идиличния „палешник“. В редовете на „истинските социалисти“ досега сме срещали само *бюргери;* тук вече се досещаме, че Карл Моор Втори ще ни покаже и *селянин* в празнично облекло. Действително, ние виждаме как той (на стр. 154) гледа от планината към очарователната, празнична долина, където селяните и пастирите с тиха радост весело и с вяра в бога се трудят, и ето

О сърце, пълно със съмнение, послушай
Как весело умее бедността да пее!

Тук бедността „не е продажна жена. Тя е дете, и голотата ѝ е невинна!“

И аз разбрах, че бедният човешки род
Ще стане и добър, и весел сал тогава,
Кога в труда на селянина найде
Блажената забрава и покой.

За да ни покаже още по-ясно, какъв е действителният му възглед, той рисува на стр. 159 семейното щастие на селския ковач и изказва пожелание неговите деца

Нивга да не знаят тази чума,
Която със съмнение надменно
Злите или жалки умове
Нарнчат просвещение.

„Истинският социализъм“ не можеше да се успокои, докато наред с бюргерската идилия не беше реабилитирана и селската идилия, наред с лафонтеновските романи — геснеровските пастирски сцени. В лицето на господин Алфред Майснер той застана на позицията на „Приятел на децата“ от Рохов[179] и от тази възвишена позиция обяви, че предназначението на човека е, да се превърне в селянин. Кой е могъл да очаква такава детска простота от поета на „безумната мирова скръб“, от притежателя на „пламтящи слънца“, от „мятащия гръмотевици“ Карл Моор Младши?

Въпреки неговата селска тъга по мирния селски живот той все пак заявява, че истинско поле на неговата дейност са големите градове. Ето защо нашият поет тръгна за Париж, за да види и тук

„... в ужас и страх,
Сякаш лава във горещий прах
Бунтува прилнвът на масите работни.“

Hélas! il n'en fut rien*. В една кореспонденция от Париж, поместена

* — Уви! нищо не излезе от това. *Ред.*

в „Grenzboten", той съобщава, че се чувствува страшно разочарован. Почтеният поет навсякъде търсил тази бушуваща маса пролетарии, дори в Олимпийския цирк[180], където тогава под звуковете на топовете и литаврите се демонстрираше френската революция, но вместо мрачно-добродетелните герои и суровите републиканци той видял само смеещ се, подвижен, неизтощимо весел народ, който проявявал много по-голям интерес към красивите жени, отколкото към великите въпроси на човечеството. Той търсил също така в палатата на депутатите „представителите на френския народ", а намерил само шепа охранени затлъстели дърдорковци.

И наистина, непростимо е, че парижките пролетарии не са устроили в чест на Карл Моор Младши поне една малка юлска революция, за да му дадат възможност „в ужас и страх" да си състави по-добро мнение за тях. По повод на всички тези злощастия нашият почтен поет надава гръмък вопъл и като нов Йон, когото „истинският социализъм" изплю от утробата си, той предсказва гибелта на Ниневия на Сена, за което може да се прочете по-подробно в кореспонденцията от Париж, напечатана в „Grenzboten" през 1847 г., в която нашият поет също така твърде забавно разказва как е взел bon bourgeois du marais* за пролетарии и какви странни недоразумения са възникнали от това.

Ние охотно ще му подарим неговата „Каша", защото тази книга е просто скучна.

Щом заговорихме за стихове, ще споменем с няколко думи шестте призива на революция, които нашият Фрайлиграт отпечата под заглавие „Ça ira", Херизау, 1846 г. Първият от тези призиви е немската „Марсилеза"; тя възпява „храбрия пират", който „се нарича — както в Австрия, така и в Прусия — революция". Към този кораб под собствен флаг, който е значително подкрепление на знаменития немски флот in partibus infidelium[181], е насочено обръщението:

Ти на богатството сребърен флот
Насочи на дългите оръдия дулата,
Нека морето в бездните страшни
Навеки погребе ламтежа за съкровища!

Впрочем, цялата песен е пълна с такова благодушие, че въпреки размера, най-добре е да се пее на мелодията на „На път, моряци, котва дигайте".

Най-характерното стихотворение е „Как се прави това", т. е. как Фрайлиграт прави революция. Ето, настъпиха тежки времена, народът гладува, ходи в дрипи. „Отгде да се вземат хляб и облек-

* — добрия блатен еснафин. *Ред.*

ло?" Намира се „храбър момък", който знае, как да помогне в беда. Той води цялата тълпа в цайххауза на ландвера и раздава военни мундири, които веднага се обличат. Вземат „за проба" и пушки и намират, че „би било забавно" да ги отнесат със себе си. Тук на нашия „храбър момък" му идва на ум, че „цялата тази шега с преобличането може да бъде наречена бунт, взлом и грабеж" и затова „за своето облекло ще трябва да се води бой". Ето защо е решено да се вземат и каски, саби и патрондаши и да се издигне като знаме просяшката торба. Така те излизат на улицата. Тогава се появяват „кралските войски", генералът дава заповед за стрелба, но войниците, ликувайки, се хвърлят в обятията на забавно преоблечения ландвер, тъй като всички са в настроение, те пак „на шега" тръгват за столицата, където намират подкрепа. Така, от „шегата с преобличането" — „тронът се руши и короната пада, клатят се устоите на държавата" и „народът победно вдига отдавна наведената си глава". Всичко върви така бързо, така гладко, че през време на цялата процедура нито един от членовете на „пролетарския батальон" не е успял, може би, да изпуши една лула. Трябва да признаем, че никъде революциите не се извършват с по-голяма веселост и непринуденост, както в главата на нашия Фрайлиграт. Наистина, нужна е цялата черножлъчна ипохондрия на „Allgemeine Preussische Zeitung", за да се долови държавна измяна в такава невинна идилична разходка вън от града.

Последната група „истински социалисти", към която ще преминем, е *берлинската*. От тази група ние ще вземем също само един характерен индивид, а именно господин *Ернст Дронке*, тъй като той има видни заслуги пред немската литература като изобретател на нов начин за художествено творчество. Нашите отечествени романисти и новелисти вече отдавна се нуждаеха от материал. Никога още не се е усещало такова поскъпване на суровините, необходими за техния занаят. Наистина, френските фабрики доставяха много годен материал, но тук предлагането не можеше да задоволи търсенето, толкова повече че много нещо веднага се поднасяше на потребителите във формата на преводи и по този начин представляваше опасна конкуренция за романистите. Тогава се появи дарованието на господин Дронке: в образа на *Офиух*, знаменосеца на „истинско социалистическите" небеса, той високо вдигна над главата си огромната виеща се боа на немското полицейско законодателство, за да го преработи в своите *„Полицейски разкази"* в редица най-интересни новели. Действително, в това объркано, хлъзгаво като змия законодателство има крайно съдържателен материал за подобни писания. Във всеки параграф се крие роман, във всяка разпоредба — трагедия. Господин Дронке, който сам издържа, в качеството на берлин-

ски литератор. най-ожесточена борба с полицайпрезидиума, можеше да говори в дадения случай въз основа на собствения си опит. Недостиг от последователи, които вървят по утъпкания път, няма да има: попрището е богато. Пруското право между впрочем представлява неизчерпаем източник на напрегнати конфликти и поразителни ефекти. Само законодателството, което засяга развода, издръжката и момичеството — да не говорим за главите, които засягат противоестествените удоволствия, — дава на немската промишленост за производство на романи суровини за стотици години. При това няма нищо по-лесно от поетическата обработка на един от тези параграфи. Колизията и нейният изход са вече дадени в готов вид, остава да се прибавят само детайлите, които се вземат от първия попаднал роман на Булвер, Дюма или Сю, прибавя се нещо към него — и разказът е готов. И така, можем да се надяваме, че немският бюргер и селянин, а също и studiosus juris или cameralium* ще получат с време цяла серия коментарии към съвременното законодателство, които ще им дадат възможност, играейки, и без всякаква педантичност, да се запознаят основно с този предмет.

Ние виждаме от примера на господин Дронке, че нашите очаквания не са преувеличени. Само от законодателството за поданството той изкалъпи два разказа. В един от тях (полицейски развод) курхесенски литератор (героите на немските литератори са винаги литератори) се жени за прусачка, без да получи предписаното от закона съгласие на магистрата. Вследствие на това неговата жена и децата му губят правото на курхесенско поданство, поради което съпрузите се развеждат при посредничеството на полицията. Литераторът изпада в ярост, осъжда съществуващите порядки и затова някакъв лейтенант го предизвиква на дуел и го заколва. Полицейските усложнения са били свързани с разходи, които погълнали цялото му състояние. Жената заради брак с чужденец изгубила правото на пруска поданица и сега изпада в крайна нужда. Във втория разказ — на тема за правото на поданството — един бедняк в продължение на 14 години го превозват от Хамбург в Хановер и от Хановер в Хамбург; на едно място той изпитва сладостта на каторжната работа, на друго — прелестите на затвора, и на двата бряга на Елба той бива подлаган на бой с тояги. Така се описва отвратителното положение, при което срещу злоупотребите на полицията човек може да се оплаква само на самата полиция. Много трогателно се рисува как полицията в Берлин с разпоредбата си за изселване на безработната прислуга спомага за разпространяването на проституцията и други завладяващи колизии.

* — който изучава юридическите или камералните науки. *Ред.*

„Истинският социализъм“ по най-благодушен начин се е оставил да бъде измамен от господин Дронке. Той е взел полицейските разкази, плачливите описания на скърбите на немските еснафи, написани в тоновете на „човеконенавистничество и разкаяние“[182], за изображение на конфликти в съвременното общество; той е повярвал, че тук се води социалистическа пропаганда; той нито за минута не е помислил, че подобни душераздирателни сцени са съвсем невъзможни във Франция, Англия и Америка, макар че господствуващите там порядки съставляват пряка противоположност на какъвто и да било социализъм — не е помислял за това, че господин Дронке води не социалистическа, а *либерална* пропаганда. За „истинския социализъм“ това е толкова по-простително, че и самият господин Дронке дори не е помислил за всичко това.

Господин Дронке написа още разкази „Из народния живот“. Тук пред нас е пак разказ за литераторите, който трябва да възбуди състраданието на публиката към нищетата на професионалните писатели. Този разказ видимо е вдъхновил Фрайлиграт и той написал трогателно стихотворение, в което ни моли да се отнасяме със състрадание към литераторите, като се провиква: „Нали и те са пролетарии!“ Когато работата стигне дотам, че немските пролетарии си уредят сметките с буржоазията и с другите имотни класи, те с помощта на фенерния стълб ще покажат на господа литераторите, на тази най-подла от всички продажни класи, що за пролетарии са тези господа. Останалите разкази в книгата на Дронке представляват лишена от всяка фантазия каша и разкриват непознаването на действителния живот; те служат само, за да могат социалистическите мисли на господин Дронке да се влагат в устата тъкмо на такива хора, към които най-малко подхождат.

Освен това господин Дронке е написал книга за Берлин, която стои на висотата на съвременната наука, т. е. в която се разкрива пъстра смес от младохегелиански, бауеровски, фойербахиански, щирнеровски, „истински-социалистически“ и комунистически възгледи, които са разпространени в литературата през последните години. В края на краищата, въпреки всичко, Берлин си остава средоточие на съвременното образование, център на умствения живот и световен град с две пети от милиона жители, от конкуренцията на който трябва да се пазят Париж и Лондон. В Берлин има дори *гризетки* — но, вижда бог, те са напълно в духа на този град!

Към берлинския кръжок на „истинските социалисти“ се отнася и господин Фридрих Зас, който също е написал книга за Берлин, своята духовна родина. Ние познаваме само едно стихотворение на този господин, напечатано в Пютмановия „Албум“ (стр. 29), за който ще говорим по-нататък. В това стихотворение „бъдещето на ста-

ра Европа" се възпява по мотива „Ленора сънува страшен сън"[183] в най-отвратителните изрази, които нашият автор е могъл да намери в немския език, и с възможно по-голямо количество граматически грешки. Социализмът на господин Зас се свежда до това, че Европа, „блудницата", скоро трябва да загине.

Гробният червей е твоят жених.
Чуваш ли през грохота на твоята сватба?
Летят казаци и татари
Да вземат твоя одър гнил и стар!
И саркофагът празен азиатски
Ще подслони в съседство ковчега твой...
И твоите гиганти мъртви
Напукаха се (тфу, дявол) в небитието,
Както се напукаха (!) Палмира и Мемфис.
Орел осиротял гнездо ще свие,
О, стара блуднице, в твоя череп,
Посърнал и изгнил отдавна!

Вижда се, че фантазията и езикът на поета не са по-малко „напукани" от неговото разбиране на историята.

С този възглед на нашия поет, устремен в бъдещето, ние завършваме обзора на различните съзвездия на „истинския социализъм". Всъщност пред нашия телескоп проплува блестяща редица съзвездия. „Истинският социализъм" със своята армия зае тъкмо най-сияйната част на небето! И около всички тия ярки звезди, отличавайки се с мекия блясък на бюргерската филантропия, се простира във вид на *млечен път* „Trier'sche Zeitung" — вестник, който духом и тялом се е присъединил към „истинския социализъм". При всички събития без изключение, които макар и най-отдалеч засягаха „истинския социализъм", „Trier'sche Zeitung" винаги с въодушевление се появяваше на сцената. От лейтенант Анеке до графиня Хатцфелд, от билефелдския музей до госпожа Астон „Trier'sche Zeitung" се бореше с такава енергия за интересите на „истинския социализъм", че челото му се покриваше с благородна пот. Този вестник е в най-буквалния смисъл на думата млечен път на кротостта, милосърдието и човеколюбието и само в много редки случаи се превръща във вкиснало мляко. Нека той и занапред тихо и невъзмутимо, както и подобава на истинския млечен път, да тече по своето русло, продължавайки да снабдява порядъчните немски бюргери с маслото на мекосърдечието и със сиренето на еснафщината; той няма защо да се опасява, че някой ще му обере каймака — той е твърде разводнен, за да има каймак в него.

За да можем да се разделим с „истинския социализъм" в непомрачено-весело настроение, той ни е приготвил като финал празник във формата на „Албум, издаден от Г. Пютман. Борн, у Райх, 1847".

Под егидата на Голямата мечка тук се запалва такъв жирандол*, по-ярък от който не може да се види дори на пасхата в Рим. Всички социалистически поети доброволно или принудително са доставили необходимите ракети, които се издигнаха към небето във вид на шипящ, блестящ сноп и се разсипаха с трясък във въздуха на милиони звезди, които озариха с дневна светлина нашите мрачни като нощ дела. Но, ах, прекрасното зрелище ще продължи само миг: фойерверкът догаря и оставя след себе си само саждив дим, от който нощта изглежда още по-тъмна, отколкото е в действителност — дим, през които блестят като неизменно ярки звезди само седемте стихотворения на *Хайне,* попаднали за наше голямо удивление и за немалко смущение на Голямата мечка в това общество. Обаче да не се смущаваме от това, да не вземаме близо до сърцето си и обстоятелството, че много препечатани тук неща на *Веерт* трябва да се чувстват неуютно в тази компания, и да се насладим на впечатлението, което получихме от фойерверка.

Ние намираме тук много интересни теми. Пролетта се възпява три или четири пъти с цялото въодушевление, на което е способен „истинският социализъм“. Не по-малко от *осем* съблазнени девойки са ни представени от всевъзможни гледни точки. Ние виждаме тук не само самия акт на прелъстяването, но и неговите последици; всеки от основните периоди на бременността е представен най-малкото от един субект. След това, както се полага, става раждането, след което иде детеубийството или самоубийството. Жалко е само, че тук не фигурира Шилеровата майка-детеубийца; но издателят е смятал очевидно за напълно достатъчно, че познатият възглас: „Йосиф, Йосиф!“ и т. н.[184] се раздава по цялата книга. Как са съставени тези прелъстителни песни, може да се съди само по една строфа, написана по мотива на известната люлчена песен. Господин Лудвиг *Кьолер* пее на стр. 299:

Плачи, о, майко, и ридай!
Ах, щерка ти покой не знай!
Ти ден и нощ плачи, плачи!
А тя, безчестната, мълчи!
Захвърли тя във неизвестност
Завета ти да бъде честна!

Изобщо „Албумът“ е истински апотеоз на престъплението. Освен споменатите многочислени детеубийства господин Карл *Ек* възпява и „Горското злодеяние“; господин Йоханес *Шер* възпява в късо стихотворение шваба Хилер, който убил петте си деца, а Ursa Major — собствената си персона в стихотворение с безкрайни раз-

* — голям свещник. *Бел. прев.*

мери. Струва ти се, че се намираш на немски панаир, където латернаджиите повтарят безкрай своите разкази за убийства:

О, кърваво изчадие на ада,
Кажи какъв е бил твоят живот?
Разбойническата твоя засада
Плашило бе за множество народ.
Да, гнусен изрод, ти унищожи
Деветдесет и шест живота.
И много просто правеше това —
Гръбнаците и шиите трошеше и т. н.

Много трудно е да се направи избор от тези дишащи младост писатели и от техните произведения, изпълнени с жизнена топлота; всъщност безразлично е дали ще се наричаш Теодор Опиц или Карл Ек, Йоханес Шер или Йозеф Швайцер — всички тия неща са еднакво прекрасни. Да вземем наслуки някого от тях.

Преди всичко ние отново ще се срещнем с нашия приятел Волопас *Земиг,* който е зает с това — да възнесе пролетта на спекулативната висота на „истинския социализъм" (стр. 35):

Събуди се и стани: веч иде китна пролет ...
Оковите сломила, *свободата*
Започва бурния си бяг по планини, долини ...

Каква е тази свобода — ние ей-сега ще узнаем:

Защо тъй робски гледате към кръста?
Свободният човек колене не прегъва
Пред бога — пред този бог,
Кой съкруши на родината дъбовете,
Като прогони на свободата боговете!

Значи това е свободата на германските девствени гори, в сянката на които Волопас може спокойно да размишлява за „социализма, комунизма, хуманизма" и ако желае — да култивира „бодли на омраза към тираните". За бодлите ние научаваме, че

Няма нито една роза без бодли,

и затова можем да се надяваме, че и разпукващата се „роза" — Андромеда, скоро ще намери своя „бодил" и няма вече „да изглежда" на себе си така „дървена" както преди. Волопас действува също в интерес на „Veilchen", които наистина тогава още не съществуваха — съчинявайки стихотворение, чието заглавие и припев гласи: „Купувайте теменужки! Купувайте теменужки! Купувайте теменужки!" (стр. 38).

Господин Н.. х.. с* с похвално усърдие се е постарал да напише тридесет и две страници разводнени стихове, без да изкаже при

* — Нойхаус. *Ред.*

това нито една мисъл. Ето например „Пролетарска песен“ (стр. 166). Пролетариите излизат в лоното на природата — ако започнехме да разказваме *откъде* излизат, това не би имало край — и най-после, след дълги предисловия, се разразяват със следното обръщение:

О, Природо, майко на всичко живо!
За всички Ти блаженство предостави,
Като дари света със своята любов.
Как ти си непостижно величава!
Чуй пламенната наша клетва,
Решенията наши съкровени!
Реки, на вси морета вест носете!
Във боровете прошуми, пролетен вятър!

Така е добита нова тема, за която след това дълго се говори все в същия тон. Най-после, в *четиринадесета* строфа ние научаваме, какво собствено искат тези хора, но за това тук не си струва и да се говори.

С господин Йозеф *Швайцер* също така не е безинтересно да се запознаем:

Мисълта е душата, а делата, те са само плът.
Светът на знанието е съпруг, действеността е негова жена.

Към това непринудено се присъединява и това, което иска господин Й. Швайцер, а именно:

Аз искам *да трещя и да пламтя* с яркия плам на свободите,
Докато смъртта-гасител не залее жарките трески (стр. 213).

Това желание се изпълнява. В тези стихотворения той вече „трещи“ на воля, а че той е „треска“, това се вижда от пръв поглед; но това е презабавна „треска“:

Със дигнато чело и скръстени ръце, щастлив и волен — аз стоя! (стр. 216).

На тази позиция той навярно е неподражаем. За съжаление августовското вълнение[185] в Лайпциг го заставя да излезе на улицата и там той вижда трогателни неща:

Пред мен — о, срам и ужас! — тук и там, от кръв опиянени,
Издънки човешки нежни смъртна роса смучат (стр. 217).

Херман *Евербек* също не се е посрамил. Той запява на стр. 227 „Бойна песен“, която без съмнение вече са ревали херуските в Тевтобургската гора:

За свобода се бием храбро,
За *съществото в нашите гърди.*

А това не е ли бойна песен на бременните жени?

Ний водим бой не за пари и орден
И не тъй просто от каприз —
Ний борим се за бъдещите поколения, и т. н.

В друго стихотворение научаваме:

Свещени са *мислите* човешки.
И техните *чувства* са свещени,
И всички нежни души вяхнат
От такива чувства и мисли.

Също така, както вехнат от „чувства и мисли“, човек може „да увехне“ и от такива стихове.

Обичаме ние тази земя
С богатството и красотата.
И се трудим неуморно
На честната нива човешка.

И тази нива възнаграждава нашия труд с реколта от чувствителни вирши*, каквито и сам Лудвиг Баварски не би могъл да изобрети.

Господин Рихард Райнхард е тих, солиден млад човек. Той „с тихата и спокойна крачка на саморазкриването изминава пътя“ и ни поднася стихове за рождения ден на „младото човечество“, в които се задоволява с това, че възпява:

На свободата чиста любещото слънце,
Свободна светлина на любовта най-чиста,
Таз братска светлина на мир и на любов.

На тези шест страници ни става леко на душата: „любов“ се повтаря шестнадесет пъти, „светлина“ — седем пъти, „слънце“ — пет пъти, „свобода“ — осем пъти, да не говорим за „звездите“, „лъчезарността“, „дните“, „отрадите“, „радостите“, „покоя“, „розите“, „пламъка“, „истината“ и тем подобни второстепенни сладости на съществуването. Ако някому се падне щастието да бъде възпят *по такъв начин,* той наистина може да слезе умиротворен в гроба.

Но защо да се спираме на всички тия бездарници, когато можем да разгледаме такива майстори като господин Рудолф Швердтлайн и Ursa Major. Да предоставим всички тези — макар и мили, но още много несъвършени — опити на тяхната съдба и да се обърнем към венеца на социалистическата поезия!

---

* — силабически стихове. *Бълг. ред.*

Господин Рудолф Швердтлайн пее:

„Напред!"
Ний конници сме на живота. Ура! (три пъти)
Къде, о, конници вий на живота?
Летиме към смъртта. Ура!
В тръбите ний тръбим. Ура! (три пъти)
Какво звучи в тръбите ваши?
Звучи, гърми във тях смъртта. Ура!
Назад остана ви войската. Ура! (три пъти)
Защо е там войската ваша?
Спи вечен сън. Ура!
Чуй! Враговете ли тръбят? Ура! (три пъти)
О, горко ви, бедни тръбачи!
Летим сега на смърт. Ура!

Горко ти, беден тръбач! — ние виждаме, че конникът на живота, изпълнен със смееща се храброст, скача не само срещу смъртта — той скача също така смело и срещу най-голямата безсмислица, в която се чувствува така добре, както въшката в овча вълна. Няколко страници по-нататък конникът на живота открива „Огън":

Ний сме умни, знаем всичко на света,
Стремително животът отлетя напред...
Но Ти вълната не ще разсечеш,
Та призрак да не прошуми край Твоите уши.

Би било желателно „да прошуми край ушите" на конника на живота по възможност твърдо *тяло,* за да отпъди охотата му да се занимава с призраци.

Плод нахапи — помежду него и зъбите
В същий миг се ражда привидение,
Ти дръж за гривата, препускай бързо — призракът
Със конски уши на задните крака ще се изправи.

И на конника нещо се е „изправило" от двете страни на главата му, но това не са „конски уши" —

Край теб хиени-мисли бродят,
Ти прегърни, която е сърцето ти пленила.

С този конник на живота работата стои така, както и с другите храбри воини. Той не се бои от смъртта, но „духовете", „привиденията" и особено „мислите" го заставят да трепери като трепетликов лист. За да се спаси от тях, той решава да подпали целия свят, „дръзва да запали всеобщ световен пожар".

Рушете — ето лозунга на времето велик,
Последната възможност да стихне раздора.
Нека да горят телото и духа
По всички пътища в познание на битието.

Нека като руда във по́та кипи във огъня
Светът, в стремеж да се излее в нови форми,
Света със огнен съд демонът ще изчисти,
Началото на нова ера ще положи.

Конникът на живота е попаднал в целта. Последната възможност да стихне раздорът, която се съдържа във великия лозунг на времето, в призива да се изходят всички пътища в познание на битието — тази възможност се заключава именно в това — рудата в по́тата, след като изгори, да се превърне в дух и тяло, т. е. разрушението на новата ера на света да се излее в огнения съсъд или с други думи, дявол да вземе целия свят, който гори в огъня на началото.

А сега да преминем към нашия приятел — към Ursa Major. Ние вече споменахме за Хилериадата. Тя започва с една велика истина:

Ти, по милост божия народ, ще разбереш ли
Как е горчиво за *скитника* да поздрави света;
Не ще добием никога ний свободата.

След като ни принуди да изслушаме цялата жална история с всичките ѝ най-дребни подробности, Ursa Major отново се разразява в стихове за „лицемерието".

Проклятие на Теб, бездушен свят,
На Теб, презрян кумир от злато,
И на богатите — чудовища, които
Извършиха жестоко, кърваво злодейство.
Говори истина устата на поета:
Невинна детска кръв наоколо тече!
В лицето ви аз хвърлям истината свята
И чакам веч часа на страшната разплата.

Може да изглежда, че Ursa Major проявява ужасяваща смелост, когато „хвърля в лицето" на хората „истината от своята уста на поет". Но можем напълно да се успокоим и да не треперим за нейния черен дроб и за безопасността ѝ. Богатите не правят зло на нашата Голяма мечка, както и нашата Голяма мечка нищо няма да им направи. Тя мисли само, че старият Хилер е трябвало или да бъде обезглавен, или:

Под главата на злодея нежен пух
Ръка грижлива там да му настели,
Та в крепък сън — за ваше добро — да забрави
Радостта, която му отнехте.
Когато той будува, *двеста арфи*
Край него нека сладко свирят,
Да не терзае никога сърцето и слуха му
Предсмъртний детски стон,

За изкупление му дайте още много —
Най-нежното, което може любовта, —
Тогава може би от себе си греха
Ще снемете, покой на съвестта си ще дадете (стр. 263).

Благодушие на благодушията — такава е в действителност истината на „истинския социализъм“! „За ваше добро!“ „Покой на съвестта!“ Ursa Major се вдетенява и разказва приказки за деца. Известно е, че тя все още чака „часа на разплатата“.

Но още по-весели от Хилериадата са „Гробищните идилии“. Най-напред авторът вижда как погребват един бедняк, чува жалбите на неговата вдовица, след това вижда как погребват млад, паднал на война войник, който е бил единствената опора на старня си баща, след това дете, убито от майка си, и най-после богаташ. След като вижда всичко това, той „се позамисля“, и ето

Моят поглед стана светъл, ясен и блестящ,
На гроба в дълбините той прониква (стр. 285).

За съжаление стиховете му не са „ясни“ и не е възможно да се проникне „в дълбините“ им.

Пред мен тайнственото се откри.

Затова пък за него остана съвсем „тайнствено“ това, което е „открито“ за целия свят, а именно ужасяващата негодност на неговите стихове. Ясновидката мечка е видяла как „в полет станало чудото на чудесата“. Пръстите на бедния човек станали корали, неговите коси — коприна, което донесло голямо богатство на неговата вдовица. От гроба на войника избухва пламък, който изгаря двореца на краля. От гроба на детето израства роза, чийто аромат стига до тъмницата, където е затворена майка му. Богаташът посредством преселение на душите се превръща в ехидна и Ursa Major си доставя лично удоволствие, като разрешава на най-малдия си син да я смачка! И така Ursa Major приема, че „все пак на всекиго от нас безсмъртие съдбата ще даде“.

Впрочем нашата мечка все пак не е лишена от храброст. На стр. 273 тя с гръмовен глас предизвиква „своето злощастие“. Тя не се бои от него, защото:

В душа ми мощен лъв стои —
Той тъй е храбър, тъй могъщ и ловък, —
От ноктите железни се пази!

Да, Ursa Major „чувствува стремеж към борба“ и „не се бои от рани“.

Написано от Ф. Енгелс приблизително през януари—април 1847 г.
Публикувано за пръв път от ИМЕЛ на езика на оригинала — през 1932 г., на руски език — през 1933 г.

Печата се по текста на ръкописа

БЕЛЕЖКИ

ПОКАЗАЛЦИ

БЕЛЕЖКИ

[1] *„Тезиси за Фойербах“* са написани от К. Маркс в Брюксел през пролетта на 1845 г. и се намират в неговия „Бележник“ от 1844—1847 г. Те бяха публикувани за пръв път от Ф. Енгелс през 1888 г. като приложение към отделното издание на неговия труд „Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия“; там са посочени мястото и времето на написването на тезисите.

Заглавието „Тезиси за Фойербах“ е дадено от Института по марксизъм-ленинизъм съобразно с предговора на Енгелс към неговия труд „Лудвиг Фойербах“. Като приложение към същия труд те бяха озаглавени: „Маркс за Фойербах“. В „Бележника“ на Маркс има заглавие: „Относно Фойербах.“

Издавайки „Тезисите“ през 1888 г., Енгелс е внесъл в тях известни редакционни изменения, за да направи този документ, който не е бил предназначен от Маркс за печат, по-понятен за читателя. В настоящото издание „Тезисите“ се дават във вида, в който са били публикувани от Енгелс, с прибавка въз основа на ръкописа на Маркс, на курсивите и кавичките, които липсват в изданието от 1888 г. — *3*.

[2] *„Немска идеология. Критика на най-новата немска философия в лицето на нейните представители Фойербах, Б. Бауер и Щирнер и на немския социализъм в лицето на неговите различни пророци“* — съвместно произведение на К. Маркс и Ф. Енгелс, над което те са работили през 1845—1846 г.

През пролетта на 1845 г. Маркс и Енгелс решили да напишат заедно тази книга и от септември 1845 г. пристъпили непосредствено към работа над нея. Ръкописът с обем около 50 печатни коли се състоял от два тома, първият от които съдържал главно разработка на основните положения на историческия материализъм и критика на философските възгледи на Л. Фойербах, Б. Бауер и М. Щирнер, а вторият — критика на възгледите на различни представители на „истинския социализъм“.

Работата над „Немска идеология“ била в общи линии завършена към лятото на 1846 г. По това време била готова по-голямата част от I том — главите, посветени на критика на възгледите на Б. Бауер и М. Щирнер („Лайпцигски събор“), — а също и по-голямата част от II том. Над първия раздел на I том (критика на възгледите на Л. Фойербах) работата продължила и през втората половина на 1846 г., но така си и останала незавършена.

През май 1846 г. останалата част на ръкописа на I том била пренесена от И. Вайдемайер от Брюксел във Вестфалия, където възнамерявали да я издават местните капиталисти — „истинските социалисти" Ю. Майер и Р. Ремпел. Обаче през юли 1846 г., след като във Вестфалия била препратена по-голямата част от ръкописа на II том, тези издатели се отказали да публикуват „Немска идеология". През 1846—1847 г. Маркс и Енгелс правили неколкократни опити да намерят в Германия издател за произведението си. Обаче поради препятствие от страна на полицията и в резултат на отказа на издателите, които били заинтересовани представители на теченията, срещу които се борили Маркс и Енгелс — тези опити излезли безрезултатни. Приживе на Маркс и Енгелс била публикувана само една, IV глава от II том на „Немска идеология" — в списанието „Das Westphälische Dampfboot" — август и септември 1847 г.

Няколко страници от II глава на I том на „Немска идеология" (стр. 96—99 на настоящия том) съвпадат почти текстуално с анонимната бележка, публикувана в VII свитък на списание „Gesellschaftsspiegel" (януари 1846 г.; раздел „Съобщения и бележки", стр. 6—8) с дата: „Брюксел, 20 ноември."

В VI свитък на списание „Gesellschaftsspiegel" (раздел „Съобщения и бележки", стр. 93—96) е била публикувана анонимна бележка, втората половина на която на места съвпада текстуално с V глава на II том на „Немска идеология".

Заглавието на произведението и заглавията на първия и втория том не са запазени в ръкописа. Те са дадени въз основа на статията на К. Маркс „Бележка срещу Грюн".

Заглавията и разположението на материала в главата „Фойербах" са дадени въз основа на бележките на Маркс и Енгелс на полетата на ръкописа, а също съобразно със самото съдържание на главата.

Разделянето на главата „Свети Макс" на две части — „1. Единственият и неговата собственост" и „2. Апологетичен коментар", е дадено, изхождайки от указанията на авторите в началото на главата и от цялото ѝ съдържание (в ръкописа има грешка: „7. Апологетичен коментар").

Глави II и III на втори том от „Немска идеология" липсват в ръкописа.

Някои пасажи от стигналия до нас ръкопис са пострадали от „гризещата критика на мишките". Тези пасажи, възстановени въз основа на оцелелите части от фрази, са затворени в квадратни скобки. Пропуските, които се срещат в ръкописа, са отбелязани в бележки под линия. Всички необходими, твърде немногобройни редакционни добавки също са затворени в квадратни скобки. — *9.*

3 *Диадохи* — пълководци на Александър Македонски, които след неговата смърт влезли в ожесточена борба един с друг за власт. В хода на тази борба (края на IV — началото на III век преди н. е.) монархията на Александър, която била нестабилно военно-административно обединение, се разпаднала на редица отделни държави. — *17.*

4 Терминът „Verkehr" в „Немска идеология" има много широко съдържание. Този термин включва материалното и духовно общуване на отделните индивиди, социални групи и на цели страни. Маркс и Енгелс показват в този труд, че материалното общуване, и преди всичко общуването на хората в процеса на производството, е основа на всяко друго общуване. В термините „Verkehrsform", „Verkehrsweise", „Verkehrsverhältnisse" („форма на общуване", „начин на общуване", „отношения на общуването"), които се употребяват в „Немска идеология", е намерило израз образуващото се през това време у Маркс и Енгелс понятие за производствените отношения. — *22.*

5 Терминът „Stamm", който се превежда в „Немска идеология" с „племе", е имал през 40-те години на XIX век в историческата наука по-широко значение, откол-

кото сега. Той означавал съвкупност от хора, които имат общ произход от един и същ прадед, и обхващал съвременните понятия „род" (Gens) и „племе" (Stamm). Точното определение и различаване на тези понятия било дадено за пръв път в книгата на Л. Г. Морган „Древното общество" (1877). В това главно произведение на видния американски етнограф и историк за пръв път било изяснено значението на рода като основна ядка на първобитно-общинния строй и с това била положена научната основа на цялата история на първобитното общество. Като обобщи резултатите от изследванията на Морган, Енгелс всестранно разкри съдържанието на понятията „род" и „племе" в произведението си „Произход на семейството, частната собственост и държавата" (1884). — *22.*

6 Аграрният закон на римските народни трибуни Лициний и Секстий, приет през 367 г. преди н. е. в резултат на борбата на плебеите срещу патрициите, забраняваше на римските граждани да владеят повече от 500 югера (около 1,250 дк) земя от държавния поземлен фонд (ager publicus). — *24.*

7 *„Deutsch-Französische Jahrbücher"* („Немско-френски годишници"), издавани в Париж под редакцията на К. Маркс и А. Руге на немски език. Излязъл само първият, двоен свитък през февруари 1884 г. В него били публикувани произведенията на К. Маркс: „По еврейския въпрос" и „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод", а също и произведенията на Ф. Енгелс: „Очерци към критика на политическата икономия" и „Положението в Англия. Томас Карлайл. „Минало и настояще"" (виж настоящото издание, том 1, стр. 368—398, 399—413, 523—550, 551—575). Тези трудове ознаменуват окончателното преминаване на Маркс и Енгелс към материализма и комунизма. Главната причина за прекратяването на излизането на списанието били принципиалните разногласия между Маркс и буржоазния радикал Руге.,

F. Engels und K. Marx. „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten." Frankfurt a. M., 1845 (К. Маркс и Ф. Енгелс. „Светото семейство, или Критика на критическата критика. Срещу Бруно Бауер и компания." Франкфурт на Майн, 1845). Виж настоящото издание, том 2, стр. 3—224.— *34.*

8 Този извод за възможността на победата на пролетарската революция само едновременно в напредналите капиталистически страни и следователно за невъзможността на победата на революцията в една страна, който беше най-завършено формулиран в произведението на Енгелс „Принципи на комунизма" (1847), е бил верен за периода на домонополистическия капитализъм. В новите исторически условия, през периода на монополистическия капитализъм, В. И. Ленин, изхождайки от открития от него закон за неравномерността на икономическото и политическото развитие на капитализма в епохата на империализма, стигна до нов извод — за възможността на победата на социалистическата революция първоначално в няколко и дори в една отделно взета страна и за невъзможността на едновременната победа на революцията във всички страни или в повечето страни. Формулировката на този нов извод беше дадена за пръв път в статията на В. И. Ленин „За лозунга „Европейски съединени щати"" (1915). — *35.*

9 *„Hallische Jahrbücher"* и *„Deutsche Jahrbücher"* — съкратено заглавие на литературно-философското списание на младохегелианците, издавано като всекидневни свитъци в Лайпциг от януари 1838 до юни 1841 г. под заглавие „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" („Халески годишници по въпросите на немската наука и изкуство") и от юли 1841 до януари 1843 г. под заглавие „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" („Немски годишници по въпросите на науката и изкуството"). До юни 1841 г. списанието е редактирано

от А. Руге и Т. Ехтермайер в Хале, а от юли 1841 г. — от А. Руге в Дрезден. — *41.*

10 *Песен за Рейн* — широко използувано от националистите стихотворение на немския дребнобуржоазен поет Н. Бекер „Немският Рейн"; това стихотворение било написано през 1840 г. и оттогава многократно е нотирано. — *42.*

11 Има се предвид статията на Л. Фойербах „За „същността на християнството" във връзка с „Единственият и неговата собственост"" в списание „Wigand's Vierteljahrsschrift" за 1845 г., т. II.

„Wigand's Vierteljahrsschrift" („Тримесечник на Виганд") — философско списание на младохегелианците; издавано от О. Виганд в Лайпциг през 1844—1845 г. В списанието участвували Б. Бауер, М. Щирнер, Л. Фойербах и др. — *42.*

12 L. Feuerbach. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft". Zürich und Winterthur, 1843 (Л. Фойербах. „Основни положения на философията на бъдещето". Цюрих и Винтертур, 1843). — *42.*

13 Има се предвид статията на Б. Бауер „Характеристика на Лудвиг Фойербах" в списание „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845 г., т. III, стр. 86—146. — *44.*

14 G. W. F. Hegel. „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"; Werke, Bd. IX, Berlin, 1837 (Г. В. Ф. Хегел. „Лекции по философия на историята"; Съчинения, т. IX, Берлин, 1837). — *49.*

15 *Лигата срещу житните закони* била основана през 1838 г. от манчестерските фабриканти Кобден и Брайт. Така наречените житни закони, насочени към ограничаване или забрана на вноса на пшеница от чужбина, били въведени в Англия в интерес на едрите земевладелци — лендлордовете. Издигайки искането за пълна свобода на търговията Лигата се стремяла към отменяване на житните закони с цел да се намали работната заплата на работниците и да се отслабят икономическите и политическите позиции на поземлената аристокрация. В борбата си срещу земевладелците Лигата се опитвала да използува работническите маси. Обаче именно по това време съзнателните работници на Англия тръгнали по пътя на самостоятелното политически оформено работническо движение (чартизма).

Борбата между промишлената буржоазия и поземлената аристокрация по повод на житните закони завършила с приемане на биля за тяхното отменяване през 1846 г. — *50.*

16 J. Aikin. „A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester". London, 1795 (Дж. Ейкин. „Описание на околностите на Манчестер на протежение от тридесет до четиридесет мили". Лондон, 1795). — *59.*

17 Цитира се „Lettre sur la Jalousie du Commerce" („Писмо за съперничеството в търговията") из книгата на И. Пинто „Traité de la Circulation et du Crédit". Amsterdam, 1771 („Трактат за обръщението и кредита". Амстердам, 1771), стр. 234 и 283. — *59.*

18 A. Smith. „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations". London, 1776 (А. Смит. „Изследване върху природата и причините на богатството на народите". Лондон, 1776). — *60.*

19 *„Марсилезата", „Карманьолата", „Ça ira"* — революционни песни от периода на френската буржоазна революция в края на XVIII век. Последната песен имала рефрен: „Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!" („Работата ще тръгне добре. Аристократите на фенера!"). — *71.*

[20] J. J. Rousseau. „Du Contract social. ou Principes du droit politique". Amsterdam, 762 (Ж. Ж. Русо. „За обществения договор, или Принципи на политическото право". Амстердам, 1762). — *76.*

[21] „*Битката на хуните*" — известна картина на Каулбах, нарисувана през 1834—1837 г. Картината изобразява битката на духовете на падналите воини, която се развива във въздуха над полесражението. — *79.*

[22] „*Das Westphälische Dampfboot*" („Вестфалски параход") — месечно списание на „истинските социалисти"; издавано под редакцията на О. Люнинг в Билефелд от януари 1845 до декември 1846 г. и в Падерборн от януари 1847 до март 1848 г. — *80.*

[23] Има се предвид статията на М. Щирнер „Рецензентите на Щирнер" в списанието „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845 г., т. III, стр. 147—194. — *81.*

[24] *Santa casa* (свят дом) — така се наричало зданието на инквизицията в Мадрид. — *81.*

[25] *Dottore Graziano* (Доктор Грациано) — действуващо лице в италианска комедия на маските; тип на лъжеучен, педант. — *81.*

[26] Втори том от книгата на Б. Бауер „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit". Zürich und Winterthur, 1842 („Правото дело на свободата и моето собствено дело". Цюрих и Винтертур, 1842) тук така иронично се нарича статията на Б. Бауер за Фойербах в списание „Wigand's Vierteljahrsschrift" (виж бележка 13). — *82.*

[27] Става дума за книгите на Л. Фойербах: „Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie". Ansbach, 1837 („История на новата философия. Изложение, анализ и критика на философията на Лайбниц". Ансбах, 1837); „Pierre Bayle". Ansbach, 1838 („Пиер Бейл", Ансбах, 1838); „Das Wesen des Christenthums". Leipzig, 1841 („Същност на християнството". Лайпциг, 1841) и за статията на Л. Фойербах „Zur Kritik der „positiven Philosophie"" („Към критиката на „позитивната философия""), напечатана анонимно в „Hallische Jahrbücher", 1838 г. — *83.*

[28] Виж настоящото издание, том 2, стр. 150. — *83.*

[29] *Въпросът за Орегон* — въпросът за владеенето на областта Орегон на тихоокеанския бряг на Северна Америка. Борбата за завладяването на Орегон завършила през 1846 г. с разделяне на тази област между САЩ и Англия. — *83.*

[30] B. Bauer. „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842 (Б. Бауер. „Критика на евангелската история на синоптиците". Т. 1—2, Лайпциг, 1841; т. 3, Брауншвайг, 1842).

B. Bauer. „Das entdeckte Christenthum". Zürich und Winterthur, 1843 (Б. Бауер. „Разкритото християнство". Цюрих и Винтертур, 1843). G. W. F. Hegel. „Phänomenologie des Geistes". Bamberg und Würzburg, 1807 (Г. В. Ф Хегел. „Феноменология на духа". Бамберг и Вюрцбург, 1807); това произведение се цитира в „Немска идеология" по изданието: G. W. F. Hegel. Werke, 2-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1841). (Г. В. Ф. Хегел. Съчинения, 2 изд., т. 2, Берлин, 1841). — *84.*

[31] Виж настоящото издание, т. 2, стр. 150 и сл. и 204—206.—*84.*

[32] Виж настоящото издание, т. 2, стр. 150—152. — *84.*

33 Виж настоящото издание, т. 2, стр. 85 и сл. — *88.*

34 Перифраза на репликата от 2-а сцена на 3-о действие на немския превод на Шекспировата комедия „Дванадесета нощ": думата „милост" (Gunst) е заменена с думата „изкуство" (Kunst). — *91.*

35 Цитираният из „Literatur-Zeitung" израз бил приведен в „Светото семейство" (виж настоящото издание, т. 2, стр. 159).

„Literatur-Zeitung" — съкратено заглавие на месечника „Allgemeine Literatur-Zeitung" („Всеобщ литературен вестник"); издаван от младохегелианеца Б. Бауер в Шарлотенбург от декември 1843 до октомври 1844 г. — *93.*

36 Виж настоящото издание, т. 2, стр. 10. — *95.*

37 Виж настоящото издание, т. 2, стр. 128. — *96.*

38 *„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe"* („Рейнски вестник по въпросите на политиката, търговията и промишлеността") — всекидневен вестник, излизал в Кьолн от 1 януари 1842 до 31 март 1843 г. Вестникът бил основан от представители на рейнската буржоазия, опозиционно настроена към пруския абсолютизъм. За сътрудничество във вестника били привлечени и някои младохегелианци. От април 1842 г. К. Маркс станал сътрудник на „Rheinische Zeitung", а от октомври същата година — един от неговите редактори. В „Rheinische Zeitung" били публикувани също редица статии на Ф. Енгелс. При редакторството на Маркс вестникът започнал да взема все по-определен революционно-демократичен характер. Правителството въвело за „Rheinische Zeitung" особено строга цензура, а след това го спряло. — *97.*

39 Думи из драмата на Шилер „Смъртта на Валенщайн", действие IV, явление дванадесето. — *98.*

40 Виж настоящото издание, т. 2, стр. 107—115 и 116. — *99.*

41 „Was jehen mir die jrinen Beeme an?" („Какво ме интересуват зелените дървета?" — на берлински диалект).—Хайне, „Пътни картини." „Баните на град Лука", глава четвърта (перифразирано). — *103.*

42 Книгата: Max Stirner. „Der Einzige und sein Eigentum". Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845 (Макс Щирнер. „Единственият и неговата собственост". Лайпциг, издателство на Ото Виганд, 1845) — излязла в края на 1844 г. — *103.*

43 Имат се предвид критическите статии срещу книгата на Щирнер: статията на Шелига „Единственият и неговата собственост" в списание „Norddeutsche Blätter" от 1845 г., мартенски свитък; статията на Фойербах „За „Същността на християнството" във връзка с „Единственият и неговата собственост"" в списание „Wigand's Vierteljahrsschrift" от 1845 г., т. II; брошурата на Хес „Die letzten Philosophen". Darmstadt, 1845 („Последните философи". Дармщадт, 1845). Щирнер излязъл с отговор на тази критика и със защита на своята книга в третия том на „Wigand's Vierteljahrsschrift" от 1845 г.—в статията „Рецензентите на Щирнер". Тази последната статия иронично се нарича в „Немска идеология" „апологетичен коментар" към книгата на Щирнер. — *103.*

44 *Риджент-стрийт* — една от главните улици на Лондон. — *110.*

45 G. W. F. Hegel. „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Heidelberg, 1817 (Г. В. Ф. Хегел. „Енциклопедия на философските науки в сбит

очерк". Хайделберг, 1817). Това произведение се състои от три части: 1) логика, 2) философия на природата, 3) философия на духа. — *114.*

46 G. W. F. Hegel „Vorlesungen über die Naturphilosophie"; Werke, Bd. VII, Berlin, 1842 (Г. В. Ф. Хегел. „Лекции по философия на природата"; Съчинения, т. VII, Берлин, 1842). — *114.*

47 *Jacques le bonhomme* (Жак-наивникът) — иронично прозвище на селянина във Франция. — *119.*

48 *Сезострис* — легендарен фараон на древния Египет — *121.*

49 *Емануил* — действуващо лице в романа на Жан-Пол „Хеспер, или 45 дни кучешка поща". — *123.*

50 *Integer vitae scelerisque purus* (човекът с безупречен живот и чист от престъпления). — Хораций. „Оди", книга първа, ода XXII, стих 1. — *125.*

51 Съчинение на Аристотел „За душата". — *127.*

52 G. W. F. Hegel. „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", Bd. 3; Werke, 2-te Aufl., Bd. XV, Berlin, 1843 (Г. В. Ф. Хегел. „Лекции по история на философията", том 3; Съчинения, 2 изд., т. XV, Берлин, 1843 г.) — *132.*

53 *Верният Екарт* — герой от немските средновековни сказания, типичен образ на предан човек, надежден страж. — *134.*

54 G. W. F. Hegel. „Wissenschaft der Logik". Nürnberg, 1812—1816 (Г. В. Ф. Хегел „Наука за логиката". Нюрнберг, 1812—1816). Това произведение се състои от три части: 1) обективна логика, учение за битието (изд. през 1812 г.); 2) обективна логика, учение за същността (изд. през 1813 г.) 3) субективна логика, или учение за понятието (изд. през 1816 г.). — *135.*

55 Цитира се статията на Л. Фойербах „Предварителни тезиси към реформата на философията", публикувана във втория том на сборника „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" („Неиздадено из областта на най-новата немска философия и публицистика"), издаден от А. Руге в Швейцария (Цюрих и Винтертур) през 1843 г. — *145.*

56 Преди революцията от 1848 г. на улиците на Берлин и в парка Тиргартен пушенето било забранено под заплаха на парична глоба или телесно наказание. — *147.*

57 Ироничио прозвище на силезийските поляци в Германия. — *149.*

58 Има се предвид първата „опиумна война" (1839—1842) — грабителска война на Англия срещу Китай, която сложи началото на превръщането на Китай в полуколониална страна. — *151.*

59 G. W. F. Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Religion". Bd. 2; Werke, 2-te Aufl., Bd. XII, Berlin, 1840 (Г. В. Ф. Хегел. „Лекции по философия на религията", т. 2; Съчинения, 2 изд., т. XII, Берлин, 1840). — *156.*

60 Става дума за съчиненията на Ф. Бекон: „De Dignitate et Augmentis Scientiarum („За достойнството и прираста на науките"), излязло в Лондон през 1623 г.; „Novum Organum" („Нов Органон"), излязло в Лондон през 1620 г. и „The Essays or Counsels Civil and Moral" („Политически и нравствени опити или наставления"), последното издание преди смъртта на автора, излязло в Лондон през 1625 г. — *158.*

61 *Ecce iterum Crispinus* (ето отново Криспин) — така започва IV сатира на Ювенал, която бичува (в първата си част) Криспин, един от придворните на римския император Домициан. В преносен смисъл тези думи значат: „отново същото това действуващо лице" или „отново същото". — *158.*

62 *Двама приятели на свободата* (Deux amis de la liberté) — под такъв псевдоним Керверсо (Kerverseau) и Клавлен (Clavelin) издали в Париж в края на XVIII — началото на XIX век многотомно съчинение „История на революцията от 1789" („Histoire de la Révolution de 1789"). — *164.*

63 G. Browning. „The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of her Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria and Prussia". London, 1834 (Дж. Браунинг. „Вътрешното и финансовото положение на Великобритания; с предшествуващ кратък очерк за нейната външна политика, а също и за статистиката и политиката на Франция, Русия, Австрия и Прусия. Лондон, 1834). — *167.*

64 *Купферграбен* — канал в Берлин и една от крайбрежните му улици. На Купферграбен е живял Хегел. — *170.*

65 Из стихотворението на Хофман фон Фалерслебен — „Само в Германия!". — *170.*

66 I. Kant. „Kritik der praktischen Vernunft". Riga, 1788. — *179.*

67 *„Тугендбунд"* („Tugendbund" — буквално: „Съюз на добродетелта") — тайно политическо дружество, възникнало в Прусия през 1808 г. Дружеството си поставяло за цел да събуди патриотичните чувства, борба за освобождение на страната от Наполеоновата окупация и за установяване на конституционен строй. След поражението на Наполеон то било подложено на репресии за искането на конституция и скоро се разпаднало. — *171.*

68 Има се предвид книгата: L. Blanc. „Histoire de dix ans. 1830—1840". T. I—V, Paris, 1841—1844 (Л. Блан. „История на десетте години. 1830—1840". Т. I—V, Париж, 1841—1844), излязла в немски превод на Л. Бул в Берлин през 1844—1845 г. — *182.*

69 *Cercle social* (Социален кръжок) — организация, създадена от представители на демократичната интелигенция, която действувала в Париж през първите години на френската буржоазна революция от края на XVIII век. Мястото на Cercle social в историята на комунистическите идеи се определя от това, че неговият идеолог К. Фоше издигал искания за уравнително разделяне на земята, за ограничаване на големите състояния, а също и искането за предоставяне работа на всички трудоспособни граждани. Критиката на К. Фоше срещу формалното равенство, провъзгласено в документите на френската революция, подготвило значително по-смелите акции по този въпрос на ръководителя на „бесните" Жак Ру. — *184.*

70 Цитира се анонимната статия „Прусия от времето на назначаването на Арндт до оставката на Бауер" из сборника „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" („Двадесет и една кола из Швейцария"), издаден през 1843 г. в Цюрих и Винтертур от дребнобуржоазния демократ, поета Г. Хервег. — *185.*

71 J. Wade. „History of the Middle and Working Classes". 3 rd ed., London, 1835 (Дж. Уайд. „История на средната и работническата класи". 3-то изд., Лондон, 1835). — *186.*

[72] *Evil May-day* (злощастен майски ден) — под такова название е известно в историята въстанието на гражданите на 1 май 1518 г. в Лондон, насочено срещу засилването на чуждите търговци; в него взели участие главно градските низини. — *188.*

[73] *Свободомислещи* (в оригинала на берлински диалект: Freijelster) — намек за „Свободните".

„*Свободни*" — се наричал съществувалият през първата половина на 40-те години на XIX в. младохегелиански кръжок на берлинските литератори, чието ядро образували Б. Бауер, Е. Бауер, Е. Майен, Л. Бул, М. Щирнер и други. Още в писмата си от 1842 г. Маркс подложил на критика „Свободните" и се отказал да публикува техните безсъдържателни и претенциозни статии в редактирания от него „Rheinische Zeitung". — *189.*

[74] W. Weitling. „Garantien der Harmonie und Freiheit". Vivis, 1842 (В. Вайтлинг. „Гаранции на хармонията и свободата". Веве, 1842). — *190.*

[75] G. W. F. Hegel. „Grundlinien der Philosophie des Rechts" Berlin, 1821 (Г. В. Ф. Хегел. „Основи на философията на правото". Берлин, 1821). Предговорът към това произведение е датиран 25 юни 1820 г. — *192.*

[76] Виж настоящото издание, том 1, стр. 389—390, 400, 535 и 536. — *193.*

[77] Имат се предвид книгите:

„Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich". Zürich, 1843 („Комунистите в Швейцария, по документи, намерени у Вайтлинг. Пълен текст на доклада на комисията до правителството на кантона Цюрих". Цюрих, 1843); автор на доклада бил И. К. Блумчли.

L. Stein. „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs". Leipzig, 1842 (Л. Щайн. „Социализмът и комунизмът в съвременна Франция". Лайпциг, 1842). — *194.*

[78] Виж настоящото издание т. 2, стр. 89—90, 57—58, 88—89 и 205. — *196.*

[79] *Congregatio de propaganda fide* (Конгрегация за пропаганда на вярата) — католическа организация, основана от папата с цел — разпространение на католицизма във всички страни и борба с ересите. Конгрегацията била едно от оръдията на реакционната политика на папството и на католическите кръгове. — *198.*

[80] „*Критиката в образа на майстора-подвързвач*" — така Маркс и Енгелс иронично наричат в „Светото семейство" Карл Райхардт. В първия и втория свитъци на „Allgemeine Literatur-Zeitung" била напечатана статията на Райхардт „Съчинения за пауперизма", в която е подложена на критика статията „Причини за нарастващия пауперизъм", влизаща в състава на книгата на А. Т. Вьонигер „Публицистични статии". — *203.*

[81] F. M. Eden. „The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England". Vol. 1—3, London, 1797 (Ф. М. Идън. „Положението на бедните, или История на трудещите се класи в Англия". Т. 1—3, Лондон, 1797).

F. Guizot. „Histoire de la civilisation en France". T. 1—5, Paris, 1829—1832 (Ф. Гизо. „История на цивилизацията във Франция". Т. 1—5, Париж, 1829—1832).

A. A. Monteil. „Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles". T. I—X, Paris, 1828—1844 (А. А. Монтей. „История на французите от различните съсловия през последните пет века". Т. I—X, Париж, 1828—1844). — *204.*

82 Шекспир. „Тимон Атински“, действие IV, сцена трета. — *215.*

83 *Banqueroute cochonne* (свински банкрут) — 32-и от 36-те вида банкрут, които различава Фурие. В незавършения си труд „За трите външни единства“ Фурие определя този вид по следния начин: „Свинският банкрут — това е банкрут на простака, който вместо да действува по основните правила, разорява жена си, децата си и себе си, като се оставя в ръцете на правосъдието и се подлага на презрението на приятелите на търговията, които уважават само банкрутите на богатите и на съобразяващите се с великите начала.“ — *221.*

84 Сентенцията „Познай себе си“ била написана на входа в храма на Аполон в Делфи. — *234.*

85 Съгласно лъженаучната идеалистическа етика на И. Бентам, изразяваща гледището на английския филистер, за морални се смятат ония действия на човека, в резултат на които сумата от удоволствията превишава сумата на страданията; съставянето на най-скучни списъци на удоволствията и страданията и правене баланс с цел да се определи моралността на постъпката Маркс и Енгелс иронично наричат „Бентамово счетоводство“. — *244.*

86 *Моабит* — район в северозападната част на Берлин.
Кьопеник — район в югоизточната част на Берлин.
Хамбургски врата — градски врати на северното предградие на Берлин. — *249.*

87 *Разсилният Нанте* (Eckensteher Nante) действуващо лице от драмата на К. Холтаи „Трагедия в Берлин“; въз основа на този образ известният немски комик Ф. Бекман създал популярен фарс „Разсилният Нанте на разпит“. Името Нанте станало нарицателно за означаване на бъбрив философствуващ смешник, който по всеки повод пуща плоски остроти на берлински диалект. — *256.*

88 *Блоксберг* — връх на планинския масив Харц в Германия; според народните легенди Блоксберг е място за сборище на вещиците. Блоксберги се наричат също множество високи места в Германия; с тях са свързани суеверни представи за „нечистата сила“. — *265.*

89 *„Син на дивата природа“* („Der Sohn der Wildnis“) — драма от Ф. Халм, поставена за пръв път през 1842 г. — *287.*

90 *Spanso-bocko* — едно от най-жестоките телесни наказания, прилагано от колонизаторите в Суринам (Южна Америка). — *292.*

91 Има се предвид въстанието на робите-негри през 1791—1793 г. на остров Хаити; въстаналите начело с Тусен-Лувертюр се борели за свобода, земя и независимост срещу плантаторите и колонизаторите и постигнали отменяване на робството. — *293.*

92 *Историческа школа на правото* — реакционно течение в историческата и правната наука, възникнало в Германия в края на XVIII век. *Реакционен романтизъм* — идеологично течение през първата половина на XIX век, сродно с историческата школа на правото. Характеристика на тези течения виж в статиите на К. Маркс „Философският манифест на историческата школа на правото“ и „Към критиката на Хегеловата философия. Увод“ (настоящото издание, т. 1, стр. 82 — 89 и 401). — *299.*

93 Из стихотворението на А. Шамисо „Трагична история“. *303.*

94 *„Десет таблици"* — първоначален вариант на закона на „дванадесетте таблици" (Lex duodecim tabularum), най-древният законодателен паметник на Римската робовладелска държава; законът бил приет в резултат на борбата на плебеите срещу патрициите през периода на републиката, в средата на V век преди н. е.; той послужил за източник на по-нататъшното развитие на римското частно право. — *303.*

95 *Щехели* (Stehely) — собственик на сладкарница в Берлин, където през 40-те години на XIX век се събирали радикално настроените литератори. — *310.*

96 *Saint-Jacques le bonhomme* — свети Жак (Яков) — наивникът.
Тук се цитира книгата от библията Послание на свети Яков. — *313.*

97 Хайне. „Пътуване по Харц". — *319.*

98 *Света хермандада* — съюз на испанските градове, създаден в края на XV век от кралската власт, която се стараела да използува буржоазията в борбата си срещу едрите феодали, в интерес на абсолютизма. От средата на XVI век въоръжените сили на светата хермандада изпълнявали полицейски функции. В преносен, ироничен смисъл света хермандада наричат полицията. — *330.*

99 *Шпандау* — крепост (западно от Берлин) със затвор за политически затворници. — *350.*

100 *Септемврийски закони* — реакционни закони, издадени от френското правителство през септември 1835 година; ограничавали дейността на съдебните заседатели и въвеждали сурови мерки срещу печата. По отношение на печата се предвиждало увеличаване на паричните залози за периодичните издания и се въвеждало наказване със затвор и големи парични глоби за статии срещу собствеността и съществуващия държавен строй. — *333.*

101 *Magna Charta* — Magna Charta Libertatum (Велика харта на свободите) — грамота, предявена на английския крал Йоан Безземни от въстаналите едри феодали (барони), които използували поддръжката на рицарите и гражданите. Хартата, подписана на 15 юни 1215 г. на ливадата Ранимид до река Темза, ограничавала правата на краля главно в интерес на едрите феодали и съдържала някои отстъпки в полза на рицарството и градовете; хартата не давала никакви права на основната маса от населението, крепостните селяни. — *340.*

102 Билят за отменяването на житните закони, приет през 1846 г., предвиждал временно запазване на понижени мита срещу внос на жито от чужбина до 1849 г., когато житните закони били окончателно ликвидирани. — *340.*

103 *Авакум* — библейски пророк. Книгата на пророка Авакум представлява смесица от най-разнородни схващания и изразява пълно духовно безсилие и неспособност да се разбере заобикалящата действителност. — *342.*

104 Има се предвид произведението: N. W. Senior. „Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term, 1830". London, 1830 (Н. У. Сениор. „Три лекции за равнището на работната заплата, прочетени в Оксфордския университет през летния семестър на 1830 година". Лондон, 1830). — *347.*

105 *Пандекти* — гръцко название на Дигест (лат. Digesta — събрано), най-важната част от сборника на римското гражданско право. Дигестите представлявали

събрани откъси из съчиненията на римски юристи и изразявали интересите на робовладелците. Те били публикувани през 533 г. при византийския император Юстиниян. — *351.*

106 Seehandlung (Морска търговия) — търговско кредитно дружество, основано през 1772 г. в Прусия; това дружество, което се ползувало с редица важни държавни привилегии, предоставяло големи заеми на правителството, като фактически изпълнявало ролята на негов банкер и маклер по финансовата част. През 1904 г било официално превърнато в пруска държавна банка. — *362.*

107 *Levons-nous!* (Да се вдигнем!) — из девиза на революционно-демократическия седмичник „Revolutions de Paris" („Парижки революции"): „Великите ни изглеждат велики само затова, защото самите ние стоим на колене. Да се вдигнем!"; седмичникът излизал в Париж от юли 1789 г. до февруари 1794 г. — *367.*

108 „Der hinkende Bote" („Куцият вестник") — така често се наричали народните календари, които съдържали закъснели ежегодни новости. — *372.*

109 Имат се предвид социалистите-утописти (по-специално Фурие и неговите последователи), привърженици на утопическия план за преобразуване на обществото по пътя на реформите посредством така наречената „организация на труда", която те противопоставяли на анархията в производството при капитализма. — *381*

110 *Търсенето на бащинството е забранено* — формула из параграф 340 на Наполеоновия кодекс (френски граждански кодекс). — *387.*

111 *Уиленхол* — малък град в графството Стафорд Шир в Англия, един от центровете на железообработващата промишленост. — *389.*

112 Намек за посвещението на книгата на М. Щирнер на жена му Мария Денхардт. — *389.*

113 W. Godwin. „An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness". Vol. 1—2, London, 1793 (У. Годвин. „Изследване относно политическата справедливост и нейното влияние върху общата добродетел и благоденствие". Т. 1—2, Лондон, 1793). — *391.*

114 Става дума за едно от най-важните положения на Декларацията за правата на човека и гражданина (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) от 1793 г., която била съставена от М. Робеспиер и приета от Конвента през периода на революционно-демократическата якобинска диктатура. Заключителният, 35 параграф на Декларацията гласял: „Когато правителството нарушава правата на народа, въстанието е най-свещено право и най-необходимо задължение на целия народ и на всяка отделна негова част." — *391.*

115 D. Ricardo. „On the Principles of Political Economy, and Taxation". London, 1817 (Д. Рикардо. „За началата на политическата икономия и данъчното облагане). Лондон, 1817. — *392.*

116 „Венец на сонетите на А. В. фон Шлегел" из „Книга на песните" от Хайне. — *395.*

117 *Митническият съюз* на германските държави, които установили обща митническа граница, бил основан през 1834 г. С време той обхванал всички германски държави с изключение на Австрия и някои дребни държави. Ръководна роля в съюза играела Прусия. Извикан на живот от необходимостта да се създаде общогермански пазар, Митническият съюз спомагал по-късно и за политическото обединение на Германия. — *400.*

118 *Хуманус* — Действуващо лице в стихотворния фрагмент на Гьоте „Тайните". — *404*.

119 Гьоте. „Фауст", част I, сцена трета („Кабинетът на Фауст"). — *424*.

120 Калдерон. „Мантибилският мост", действие I. — *440*.

121 Th. Oelckers. „Die Bewegung des Socialismus und Communismus". Leipzig, 1844 (Т. Елкерс. „Социалистическото и комунистическото движение". Лайпциг, 1844). — *446*.

122 *„Млада Германия"* — литературна група, възникнала през 30-те години на XIX век в Германия и намираща се под влиянието на Хайне и Бьорне. Отразявайки в своите художествени и публицистични произведения опозиционните настроения на дребната буржоазия, писателите от „Млада Германия" (Гуцков, Винбарг, Мундт и др.), защищавали свободата на съвестта и печата. Възгледите на младогерманците се отличавали с идейна незрялост и политическа неопределеност; скоро болшинството от тях се изродило в обикновени буржоазни либерали. — *447*.

123 *„Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform"* („Рейнски годишници по въпросите на социалната реформа") — списание, издавано от Г. Пютман; излезли всичко два тома, първият в Дармщадт през август 1845 г., вторият в градчето Бел-Вю на немско-швейцарската граница в края на 1846 г. Общата насока на годишниците се определяла от участието на представители на „истинския социализъм" в тях. — *448*.

124 *„Комунизъм, социализъм, хуманизъм"* — статия от Херман Земиг. — *448*.

125 Има се предвид статията на М. Хес „За нищетата в нашето общество и за нейното премахване", напечатано в „Deutsches Bürgerbuch". 1845 г., стр. 22—48.
„Deutsches Bürgerbuch" („Книга за немските граждани"), 1845 г. — годишник, издаден от Г. Пютман в Дармщадт през декември 1844 г. Общата насока на ежегодника се определяла от участието на представители на „истинския социализъм" в него. Годишникът „Deutsches Bürgerbuch" за 1846 г. излязъл в Манхайм през лятото на 1846 г. — *449*.

126 Хайне. Цикъл „Лирическо интермецо", стихотворение 50-то. Цитатът е изменен: в оригинала няма думата „немец" и няма курсив. — *450*.

127 Cabet. „Voyage en Icarie, roman philosophique et social". Deuxième édition Paris, 1842 (Кабе. „Пътешествие в Икария, философски и социален роман" Второ издание, Париж, 1842). Кабе пуснал първото издание на книгата си през 1840 г. в два тома под следното заглавие: „Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie", traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit („Пътешествие и приключения на лорд Уилям Кариздал в Икария", превод от Т. Дюфрюи от английския текст на Френсис Адамс). — *451*.

128 „Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral". Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770 („Система на природата, или За законите на физическия и духовния свят", Съчинение на г-н Мирабо, постоянен секретар и един от четиридесетте членове на Френската академия. Лондон, 1770). Действителен автор на книгата бил френският материалист П. А. Холбах, който по конспиративни съображения поставил на книгата си фамилията на умрелия през 1760 г. секретар на Френската академия Ж. Б. Мирабо. — *451*.

129 Cabet. „Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple". Paris, 1841 (Кабе. „Моята правилна линия, или Истинският път към благоденствие на народа". Париж, 1841). — *452.*

130 Хайне. Стихотворението „Светът наопаки" из цикъла „Съвременни стихотворения". — *457.*

131 *Humaniora* — съвкупност от учебни дисциплини, преподаването на които имало за цел изучаването на класическата антична култура; хуманистите от епохата на Възраждането и техните последователи смятали тези дисциплини за основа на хуманитарното образование и възпитание. — *458.*

132 Хайне. „Германия. Зимна приказка", глава VII. — *461.*

133 *„Строителните камъни на социализма"* — статии от Рудолф Матей. — *461*

134 Рефрен от немска детска песничка. Тези стихове често се употребявали и в народната реч. — *468.*

135 „Neue Anekdota" („Ново из неиздаденото") — сборник от статии на М. Хес, К. Грюн, О. Люнинг и др., издаден от „истинските социалисти" в Дармщадт в края на май 1845 г. — *475.*

136 K. Grün. „Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien". Darmstadt, 1845 (К. Грюн. „Социалното движение във Франция и Белгия. Писма и изследвания". Дармщадт, 1845). — *476.*

137 *Радамант* — образ на неумолим съдия в древногръцката митология. — *476.*

138 Моцарт, опера „Вълшебната флейта", действие второ, ария на Зарастро (перифразирано). — *477.*

139 Има се предвид книгата: L. Reybaud. „Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes" (Л. Ребо. „Очерци за най-новите реформатори или социалисти"), първото издание на която излязло в Париж през 1840 г. — *483.*

140 „Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues". Paris, 1841 („Съчинения на Сен Симон, издадени през 1832 г. от Оленд Родриг". Париж, 1841).

„L'Organisateur" („Организаторът") — седмичен орган на сенсимонистката школа; издаван в Париж през 1829—1831 г. — *483.*

141 „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" („Писма на един женевски жител до неговите съвременници") — Произведение на Сен Симон, написано през 1802 г. и издадено анонимно в Париж през 1803 г. — *488.*

142 H. Saint-Simon. „Catéchisme politique des industriels"; Oeuvres complètes, livr. II, Paris, 1832 (А. Сен Симон. „Политически катехизис на промишлениците" Пълно събиране на съчиненията, свитък II, Париж, 1832). Първото издание под заглавие „Катехизис на промишлениците", излязло в Париж през 1823—1824 г. —*491*

143 H. Saint-Simon. „L'Industrie". Paris, 1817—1818 (А. Сен Симон. „Промишлеността"; Париж, 1817—1818). — *492.*

144 H. Saint-Simon. „Nouveau Christianisme". Paris, 1825 (А. Сен Симон. „Новото християнство". Париж, 1825). — *494.*

145 *„Le Producteur"* („Производителят") — първият печатен орган на сенсимонистката школа; списанието е издавано в Париж през 1825—1826 г. — *497.*

146 *„Le Globe“* („Земно кълбо“) — всекидневен вестник, издаван в Париж през 1824—1832 г.; от 18 януари 1831 г. станал орган на сенсимонистката школа. — *497.*

147 *Менилмонтан*—предградие на Париж, където Анфантен, „върховен баща“ на сенсимонистите, се опитвал да основе трудова комуна през 1832 г. — *500.*

148 Става дума за произведението на Б. П. Анфантен „Economie politique et politique“ („Политическа икономия и политика“), която била издадена в отделна книга в Париж през 1831 г., а първоначално била напечатана като серия статии във вестник „Le Globe“. — *500.*

149 *„Нова книга“* („Livre nouveau“) — ръкописно произведение, което съдържало изложение на учението на сенсимонистите. Ръкописът бил съставен през юли 1832 г. на заседанията на група ръководители на сенсимонистката школа начело с Анфантен (Баро, Фурнел, Шевалие, Дюверие, Ламбер и др.). По замисъла на авторите тази книга трябвало да стане „нова библия“ на сенсимонистката религия. — *500.*

150 Ch. Fourier. „Théorie des quatre mouvements et des destinées générales“; Oeuvres complètes, 2. éd., t. I, Paris, 1841 (Ш. Фурие. „Теория за четирите движения и на всеобщите съдби“; Пълно събрание на съчиненията, 2 изд., т. 1, Париж, 1841). Първото издание на книгата изляэло анонимно в Лион през 1808 г. — *501.*

151 Ch. Fourier. „Traité de l'Association domestique-agricol“. Paris—Londres, 1822 (Ш. Фурие. „Трактат за стопанско-земеделската асоциация“. Париж—Лондон, 1822). — *501.*

152 *„Vorwärts!“* („Напред!“) — немски вестник, излизал в Париж от януари до декември 1844 г. два пъти седмично. Във вестника взимали участие Маркс и Енгелс. Под влиянието на Маркс, който от лятото на 1844 г. започнал да взема близко участие в редактирането на вестника, той започнал да придобива комунистически характер; вестникът разгърнал остра критика срещу реакционните порядки в Прусия. По искане на пруското правителство кабинетът на Гизо през януари 1845 г. издал разпореждане за екстернирането на Маркс и на някои други сътрудници на вестника от Франция; издаването на „Vorwärts!“ било прекратено. — *518.*

153 P. J. Proudhon. „De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique“. Paris, 1843 (П. Ж. Прудон. „За създаване порядък в човечеството, или За принципите на политическата организация“. Париж, 1843). — *520.*

154 „Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung“. Genf 1845. Книгата представлява издание на лекциите на Г. Кулман, които той е чел във вайтлингианските общини на Швейцария. Характеристика на тази книга виж в статията на Ф. Енгелс „Към историята на ранното християнство“ (1894).

Ръкописът на следната, пета глава, от втори том на „Немска идеология“ („V. „Доктор Георг Кулман от Холщайн“, или Пророчеството на „истинския социализъм““) е писана от ръката на Вайдемайер и накрая има бележка „М. Хес“. Тази глава вероятно била съставена от Хес, преписана от Вайдемайер и редактирана от Маркс и Енгелс. — *522.*

155 Произведението на Ф. Енгелс *„Истинските социалисти“* е непосредствено продължение на II том на „Немска идеология“.

Към началото на 1847 г. развитието на „истинския социализъм“ довело до образуването в рамките на общото течение на различни групи (вестфалска, саксонска, берлинска и др.). Във връзка с това Енгелс намислил да преработи от-

ново и да допълни раздела за „истинския социализъм“ в „Немска идеология“ (II том) — да даде критика на отделните групи „истински социалисти“. Този замисъл бил изложен в писмото на Енгелс до Маркс от 15 януари 1847 г. Работата продължила най-малкото до април (в текста се споменава броят на списание „Grenzboten“ от 10 април 1847 г.) и е стигнала до нас във вид на ръкописа „Истинските социалисти“. Като се съди по края на този ръкопис, може да се предположи, че произведението останало незавършено. Произведението „Истинските социалисти“ било публикувано за пръв път от ИМЕЛ в изданието на съчиненията на Маркс и Енгелс на езика на оригинала през 1932 г. (виж Marx—Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116). — *532.*

156 Намек за това, че Г. Криге е бил редактор на вестник „Der Volks-Tribun“.

„Der Volks-Tribun“ („Народен трибун“) — седмичен вестник, основан от немските „истински социалисти“ в Нюйорк; излизал от 5 януари до 31 декември 1846 г. — *533.*

157 Става дума за статията на Ю. Майер „Учение за народното стопанство в съвременната и бъдещата му форма“, която била напечатана в сборника „Dies Buch gehört dem Volke“. II година. (Билефелд, 1845).

„Dies Buch gehört dem Volke“ („Тази книга е предназначена за народа“)— годишник, издаван от О. Люнинг в Билефелд през 1845 г. и в Падерборн през 1847 г.; излезли всичко три тома. — *533.*

158 Имената на отделните съзвездия са дадени иронично на представителите на „истинския социализъм“: „Лъв“ — Херман Криге; „Рак“ — Юлиус Хелмих; „Близнаци“ — единият — вероятно Рудолф Ремпел, другият — Юлиус Майер; „Овен“ — Йосиф Вайдемайер; „Телец“ — Ото Люнинг. — *533.*

159 *„Gesellschaftsspiegel“* („Огледало на обществото“) — месечно списание на „истинските социалисти“; издавано под редакцията на М. Хес в Елберфелд през 1845—1846 г.; излезли всичко 12 броя. — *534.*

160 Енгелс има предвид спирането на списанието „Weser-Dampfboot“.

„Weser-Dampfboot“ („Везерски параход“) — дребнобуржоазно списание, което постепенно се превърнало в издание на „истинските социалисти“; излизало в Минден през 1844 г.: от януари до октомври — два пъти седмично, а през ноември — декември — един път в месеца. От ноември съредактор станал О. Люнинг. В края на 1844 г. списанието било забранено и от началото на 1845 г. започнало да излиза под заглавие „Das Westphälische Dampfboot“.

Еридан — съзвездие на южното полукълбо, изобразявано като река. — *534.*

161 Има се предвид написаният от Маркс и Енгелс „Циркуляр срещу Криге“ (виж настоящото издание, том 4). — *535.*

162 *„Werkstatt“* („Работилница“) — списание на „истинските социалисти“; издавано под редакцията на Г. Ширгес в Хамбург през 1845—1847 г. — *535.*

163 *Beatus ille qui procul negotiis* (блажен е само този, който не познава суетата; тук: блажен е този, който е далеч от търговските работи). — Хораций. Епод 2. Стих 1. — *536.*

164 *Знак за умножение* (×) — кореспондентски знак на един от сътрудниците на списание „Das Westphälische Dampfboot“. — *540.*

165 На корицата на списанието „Gesellschaftsspiegel“ била изобразена богинята на възмездието Немезида. — *541.*

166 По-нататък Енгелс цитира статиите на Ф. Шнаке в списание „Gesellschaftsspiegel“, насочени срещу Гуцков, Щайнман и Опиц. — *542.*

167 Из епиграмата на Гьоте „Цялостност“. — *542.*

168 Има се предвид един от пасажите в произведението на Енгелс „Немският социализъм в стихове и проза“ (виж настоящото издание, том 4), органически свързано с II том на „Немска идеология“ (ср. писмото на Енгелс до Маркс от 15 януари 1847 г.). — *543.*

169 Шилер. Стихотворението „Чашата“ (немско заглавие — „Der Taucher“). Цитатът е изменен: в оригинала не е „трупове“ (Leichen) а „чудовища“ (Larven). — *545*

170 Според съществуващото в редица германски държави законодателство за печата от предварителна цензура се освобождавали само книгите, които по обем надвишавали 20 печатни коли. — *545.*

171 По-нататък Енгелс привежда 3 цитата из стихотворението на Гьоте „Паркът на Лили“. — *546.*

172 *Rautenkrone* — най-големият орден на Саксония. — *549.*

173 *Cosi fan tutti* (така правят всички) — крилат израз, който произлиза от заглавието на комичната опера на Моцарт „Cosi fan tutte“ („Така правят всички жени“). — *551.*

174 „Veilchen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik“ („Теменуги. Невинни листа за съвременна критика“) — седмичник на „истинските социалисти“; издаван под редакцията на Г. Шлюсел в Бауцен (Саксония) през 1846—1847 г. — *551.*

175 „Trierische Zeitung“ („Трирски вестник“) — основан в Трир през 1757 г., излизал под това заглавие от 1815 г.; от началото на 40-те години на XIX век — буржоазно-радикален орган; от средата на 40-те години се намирал под влиянието на „истинските социалисти“ и бил подложен на критика от К. Маркс и Ф. Енгелс. — *551.*

176 Из баладата на Гьоте „Теменуга“. — *552.*

177 Гьоте. „Фауст“, част I, сцена шестнадесета („Градината на Марта“). — *553.*

178 *Карл Моор, Швайцер, Шпигелберг* — действуващи лица от драмата на Шилер „Разбойници“. — *554.*

179 F. E. Rochow. „Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen“ Brandenburg und Leipzig, 1776 (Ф. Е. Рохов. „Приятел на децата. Книга за четене в селските училища“. Бранденбург и Лайпциг, 1776). Характеристика на тази книга виж в произведението на Ф. Енгелс „Анти-Дюринг“, раздел втори, глава V. — *560.*

180 *Олимпийски цирк* (Cirque olimpique) — театър в Париж. — *561.*

181 In partibus infidelium — вън от реалната действителност (буквално: „в страната на неверните“ — прибавка към титлата на католическите епископи, назначавани на чисто номинални длъжности за епископи на нехристиянски страни).

В текста има намек на патриотичните стихотворения на Хервег („Немската флота“ — 1841 г.) и Фрайлиграт („Мечти за флотата“ — 1843 г., „Два флага“ — 1844 г.), в които се възпявало бъдещето на още несъществуващата немска флота. — *561.*

182 „*Човеконенавистничество и разкаяние*" („Menschenhass und Reue") — заглавие на драма на А. Коцебу. — *564*.

183 Начало на баладата на Г. А. Бюргер „Ленора". — *565*.

184 Има се предвид стихотворението на Шилер „Детеубийца" — *566*.

185 Става дума за стрелбата срещу народната демонстрация в Лайпциг на 12 август 1845 г. от саксонските войски. Демонстрацията била насочена срещу преследването на буржоазното движение на „немските католици" от саксонското правителство. — *568*.

ИМЕНЕН ПОКАЗАЛЕЦ

А

Д

Л

М

С

Т

Ц

Ч

Ш

Щ

Ю

ПОКАЗАЛЕЦ НА ПЕРИОДИЧНИТЕ ИЗДАНИЯ

СЪДЪРЖАНИЕ

ИЛЮСТРАЦИИ

Превел: Неделчо Манев

Редактори: *Георги Георгиев* (от 3 до 442 стр.)
Бернард Мунтян (от 443 до 572 стр.)

Худ. редактори: Борис Ангелушев и Тотю Данов

Техн. редактор: Тодор Бъчваров

Коректор: Лиляна Иванова

Корица: Милка Пейкова

Дадена в производството на 2. VIII. 1957 г. Подп. за печат на 22. XI. 1957.
Формат $65 \times {}^{92}/_{16}$. Печ. коли 39. Авт. коли 76 28. Изд. коли [illegible]9.
Тираж: 6,000. № 2289. Л. гр. II — 1/679.
Цена: за кн. тяло 11·70 лв.; за илюстрация 0.30 лв.; за подвързия 2·80 лв.
Цена 14·80 лв./1955 г.

Държавен полиграфически комбинат „Димитър Благоев“

ЗАБЕЛЯЗАНИ ГРЕШКИ

Стр.	*Ред*	*Напечатано*	*Да се чете*	*Допуснати от*
405	14 отдолу	Накрая Санчо произнася и следната	Накрая Санчо произнася и следната oratio pro domo*, т. е. в	печатницата